Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1945_4

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACION CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

IV

4
1945
ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
MC
Alma, California
24003
GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

1945
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
COMILLAS (SANTANDER)

BX880 . U55 v.4

BX 805 C6 v.4 1945:2

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTÍFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA

Dos volúmenes publicados con ocasión de las **Bodas de Oro**
(1892-1942)

VOLUMEN I

MISCELANEA DE COLABORACION CIENTIFICA DE LOS ANTIGUOS Y ACTUALES PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD

Un volumen con 20 trabajos de investigación: 642 páginas en 4.º menor

PRECIO: 25 PESETAS

VOLUMEN II

MISCELANEA DE COLABORACION CIENTIFICA DE LOS ANTIGUOS ALUMNOS DE LA UNIVERSIDAD

Un volumen de 516 páginas en 4.º menor, más XIX de Dedicatoria e Indices con 17 trabajos sobre **Sagrada Escritura** (4); **Teología Dogmática** (4); **Apologética** (2); **Historia y Derecho Eclesiástico** (6) y **Literatura** (1)

VOLUMEN III

BEATO JUAN DE AVILA: DOS MEMORIALES INEDITOS PARA EL CONCILIO DE TRENTO

Edición preparada por el

P. CAMILO M.ª ABAD, S. J.

Profesor de Ascética y Mística de la
Universidad Pontificia de Comillas

Un volumen de XXXVI + 176 páginas en 4.º, magnífico papel, retrato del Beato Avila, cuatro fotograbados de los manuscritos utilizados, introducción, notas, índices

PRECIO: 25 PESETAS

VOLUMEN IV

Un volumen de casi 400 páginas en 4.º, con cuatro fotograbados

Colaboran en este IV volumen los actuales Profesores de la Universidad PP. CONSTANCIO GUTIÉRREZ, Profesor de Historia Eclesiástica; LUCIO RODRIGO, Profesor de Moral y Derecho Canónico; LUIS PENAGOS Y DOMINGO MAYOR, Profesores de Humanidades; y las AA. AA. EXCMO. SR. DR. D. FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ, OBISPO DE CALAHORRA Y LA CALZADA; DR. D. VICENTE BLANCO, Catedrático de la Facultad de Letras en la Universidad de Zaragoza y P. VICTORIANO LARRAÑAGA, Profesor de Escritura en el Colegio Máximo de Oña (Burgos).

PRECIO: 35 PESETAS

Sobre los precios señalados para los distintos volúmenes, a los suscriptores ordinarios de **MISCELANEA COMILLAS**, se hace un descuento del 10 por 100, y a los antiguos alumnos del 20 por 100

Pedidos y suscripciones al Sr. Administrador de

«MISCELANEA COMILLAS»

UNIVERSIDAD PONTIFICIA, COMILLAS (Santander)

MISCELANEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

INDUSTRIAS GRAFICAS "DIARIO-DIA." — MAYOR PRINCIPAL, 147-151 - PALENCIA

Colaboran en este IV volumen de Miscelánea Comillas, con los actuales Profesores de la Universidad RR. PP. Constancio Gutiérrez, Lucio Rodrigo, Luis Penagos y Domingo Mayor, los Antiguos Alumnos: Excmo. Sr. Dr. D. Fidel García, Obispo de Calahorra y La Calzada, el Catedrático de la Facultad de Letras en la Universidad de Zaragoza, Dr. D. Vicente Blanco y el R. P. Victoriano Larrañaga, antiguo alumno y Profesor de Humanidades de Comillas, hoy Profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Máximo de Oña.

Entre los trabajos, figuran dos de asunto tridentino: el del Padre C. Gutiérrez: *Un capítulo de Teología pretridentina: La doctrina de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes*, y el del P. Luis Penagos: *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento*. El P. L. Rodrigo nos da una *relección filosófico-jurídica* sobre este interesante tema: *De relatione inter nullitatem matrimonii et nullitatem consensus matrimonialis*. El Excmo. Sr. Obispo de Calahorra nos ofrece un ensayo de alta metodología filosófica: *Algunas consideraciones sobre la vuelta a la filosofía perenne*. El Dr. D. Vicente Blanco, una nota de filología, importante para el estudio de algunos textos bíblicos y de muchos pasajes de Padres de la Iglesia y autores medievales. El P. Victoriano Larrañaga, un estudio ascético-místico sobre el *Diario espiritual de San Ignacio de Loyola*, que nos revela al santo fundador de la Compañía de Jesús como uno de los más excelsos místicos experimentales que haya tenido la Santa Iglesia. Por

fin, el P. Domingo Mayor nos presenta un ensayo estético filosófico sobre *el espíritu de la tragedia griega.*

Creemos que, en conjunto, tanto por la variedad de temas como de firmas, refleja bien este volumen el carácter que se quiere dar a Miscelánea Comillas.

Hacemos votos por que todo él sea del agrado de nuestros suscritores y agradecemos cordialmente, sobre todo a los AA. AA., su colaboración magnífica.

UN CAPITULO DE TEOLOGIA PRETRIDENTINA: EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACION EN LOS PRIMEROS COLOQUIOS RELIGIOSOS ALEMANES (1540 - 1541)

por el

P. CONSTANCIO GUTIERREZ, S. J.

UN CAPITULO DE TEOLOGIA PRETRIDENTINA: EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACION EN LOS PRIMEROS COLOQUIOS RELIGIOSOS ALEMANES (1540-1541) *

SUMARIO: 1. Los primeros ensayos. Coloquio religioso de Hagenau en 1940. Suspensión y traslado a Worms del coloquio.—2. Nuevas perspectivas y esperanzas. Granvela y su táctica política. Actitud hostil de los novadores. Contraste de opiniones en Worms. Contienda sobre los *motus primo-primi* de la concupiscencia. Aplazamiento del coloquio y traslado a la dieta de Ratisbona de 1541.—3. Carlos V y la dieta ratisbonense. Corrientes de aproximación católico-protestante anteriores a la dieta. Alberto *Pighio* y Juan *Gropper*. Su sistema doctrinal en materia de justificación. Afinidad con las ideas luteranas.—4. Nombramiento del Cardenal Contarini para Legado en Ratisbona. Grandes dificultdes del coloquio.—5. Apertura de la dieta el 5 de Abril de 1541. Comienzan las deliberaciones a base del *Libro de Ratisbona*. Análisis teológico de los cinco primeros artículos del *libro*. Su sistema doctrinal de la justificación. Choque de sistemas. Profundas divergencias entre católicos y protestantes. Intentos de avenencia. Fórmula de concordia en materia de justificación.—6. Ideología de *Contarini* en este punto. Su famosa *Epistola de iustificatione*. El *evangelismo* italiano y las nuevas teorías. Consecuencias.

CONCLUSION: Proyecto de un **Corpus Tridentinum Hispanicum** para conmemorar el centenario del Concilio de Trento.

* * *

El primer ensayo de coloquio debía celebrarse en Nuremberg, según la *dilación de Franckfort*, el día uno de Agosto de 1539 [1]; pero la diplomacia pontificia trabajó activamente porque el Emperador no confirmase el receso

* El presente artículo comprende la parte nuclear del discurso inaugural —publicado aparte íntegramente— del año académico 1944-1945 en nuestra Universidad. Copiamos también los últimos párrafos por el interés que pueden tener para nuestros lectores las noticias sobre la colección *Corpus Tridentinum Hispanicum*. De complemento y a la vez de introducción a las ideas de este artículo puede servir el titulado *La política imperial de Carlos V en los primeros coloquios religiosos alemanes*, que publicará el mismo autor en la revista ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS.

1 El receso o dilación de Franckfort, que tuvo lugar el 19-4-1539, puede verse publicado íntegro en DOELLINGER, J., *Beitraege zur polit. kirchl. und Kultur-Geschichte der sechs letsten Jahrhund. I: Dokumente zur Gesch. Karls V...*, Ratisbona 1862, 16-22; parcialmente, en RAYNALDI, O., *Annales* ad ann. 1539 n. 5-8.

de aquella dieta [2]. Y, efectivamente, el Congreso de Nuremberg quedó en suspenso. Por más que, mejor que suspendido, fué aplazado; pues, como anunció Granvela el 20 de abril de 1540 al Cardenal Farnese en Gante, el Emperador tenía propósito de reunir el día de la Trinidad en Espira a los príncipes católicos, para ver de reforzar la Liga Católica de los Estados del Imperio, y estudiar las concesiones que podrían hacerse a los novadores sin tocar el dogma; después de lo cual se celebraría una asamblea mixta de ambas confesiones sobre asuntos religiosos [3].

En la invitación, que con este fin se cursó a los príncipes protestantes, advertía el Emperador que los plenipotenciarios que enviasen, vinieran convenientemente equipados de poderes para concertar un convenio; añadiendo que el coloquio se celebraría el 6 de Junio próximo, y sería presidido por el Rey de Romanos Don Fernando [4].

Tampoco ahora tuvo efectividad este proyecto, contra el cual presentaron al Emperador un largo memorial el Legado Farnese y su acompañante el Cardenal Cervini, haciendo resaltar los puntos vulnerables de semejantes sistemas de concordia [5]. Abierto el 12 de Junio en Hagenau, no en Espira, por causa de la peste, el coloquio a los quince días hubo de aplazarse. Graves discordancias dividían a los católicos entre sí y con respecto a Don Fernando. El Príncipe Elector del Palatinado no se recataba en público de trabajar en contra de la Liga, al paso que Luis, Duque de Baviera, se oponía al coloquio. No todo era en éste celo religioso. La rivalidad política con los Habsburgo mantenía tensa la oposición del Duque a Don Fernando, y le hacía suscitar dificultades contra una avenencia religiosa propuesta por el Rey [6].

Fuera de esto, los católicos discrepaban mutuamente en la elección de sus parlamentarios. La intervención de Don Fernando, a quien se remitió el asunto, empeoró la situación, pues dos de los nombrados —Luis de Baviera y el Elector Palatino— se aborrecían mortalmente, y el duque de Baviera no era partidario, como ya dijimos, de un arreglo. En cuanto al del Palatinado, aparte de su embriaguez habitual, se dejaba guiar por consejeros luteranos.

Por su parte, los delegados protestantes traían orden de no apartarse un punto de la *Confesión de Augsburgo*, poniéndola junto con la famosa *Apología* de Melanchton, como base de las deliberaciones [7].

2 *Concilium Tridentinum* [= CT], Friburgo 1904, 4, 181 nota 1, con las fuentes allí enumeradas.

3 CT 4, 183 con la nota 2 de la pág. 182.

4 El texto en RAYNALDI, *Annales* ad ann. 1540, n. 23-24, con la fecha equivocada, que no es, como allí se pone, la de 2-4-1540, sino la de 18-4-1540 (ve: CT 4, 183 fin de la nota 2).

5 Ve: publicado en CT 4, 183-87.

6 DITTRICH, F., *Nuntiaturberichte Giovanni Morones*, Paderborn 1892, 145; ID., *Kardinal Contarini*, Braunsberg 1885, 523 ss.; *Nuntiaturberichte aus Deutschland*. I *Abteilung:* 5, Berlín 1909, 433; y conforme a éstos PASTOR, L., *Historia de los Papas*, 11, Barcelona 1911, 342-44.

7 JANSSEN-PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes* 3, Friburgo, 1917 (*vers. fr. de E. Paris*, 3, París 1892, 472); y PASTOR, 11, 344-45.

Como sobre esto último los dos bandos no llegaban a un acuerdo, Don Fernando, habida también cuenta de la división de los católicos, suspendió el coloquio, anunciando en el receso de 28 de Julio que se volvería a abrir en Worms dentro de tres meses, y que solamente intervendrían por cada una de las partes *once* individuos [8]. Los protestantes dejaron al arbitrio del Emperador el admitir o no un representante pontificio en el coloquio; y los católicos se avinieron a su vez a tomar como base de las futuras conferencias la *Confesión de Augsburgo* y la *Apología* melanchtoniana [9].

Después de todo, se estaba todavía en el punto de partida, sin que los esfuerzos hechos hubieran conseguido más que un ligero contacto en materia de avenencia.

Con no mejores auspicios se iba a inaugurar en Worms el nuevo ensayo de coloquio. Por de pronto, la experiencia de los conatos anteriores hacía desconfiar mucho de un éxito halagüeño. A su vez, la elección de Granvela para presidente del coloquio, pocas garantías de acierto podía ofrecer a los católicos. Granvela era el hombre del cálculo político, de la fría *razón de Estado* que todo lo regula conforme a ese criterio. Este aspecto practicista, mercantil, del político flamenco, hacía decir a Held, Vicecanciller del Imperio, que Granvela *quería en las cosas de la fe zurcir y dirigir, regatear, comprar y vender, como si Dios hubiera confiado la religión y la doctrina, no a los sucesores de San Pedro y de los demás Apóstoles, sino a los ministros, juristas y rabulistas.* ¿Qué extraño que Granvela disuadiese al Emperador de usar medidas enérgicas con los novadores, aconsejándole más bien procedimientos suaves y benignos? El fué uno de los más decididos partidarios del sistema de coloquios, y, dada su posición en la Corte, uno de los que más influyeron en el Emperador para adoptarlo [10].

Ahora bien: su tendencia al acomodamiento, su táctica moderadora no debió de esperanzar mucho a los católicos.

Menos aún halagaría sus esperanzas la actitud hostil con que los delegados protestantes se presentaban al coloquio.

Una reunión tenida en Gotha por teólogos y dirigentes luteranos, había acordado mantener intactos —frente a los *enredos de los papistas*— los artículos dogmáticos de la *Confesión de Augsburgo*, sin tener en cuenta lo que acaso en las negociaciones augustanas de la Confesión se hubiera concedido en pro de una concordia. Por su parte, el Elector Federico de Sajonia cursó la orden a los suyos de atenerse a toda costa en las deliberaciones al articulado de la conferencia de Smalkalda, sin cuidarse de llegar

8 El receso de Hagenau en alemán se puede ver en RANKE, L., *Deutsche Geschichte* 6, 279-92.

9 PASTOR 11, 345.

10 IB. 329, con referencia a JANSSEN-PASTOR.

por eso a un rompimiento. Ni siquiera el hecho de que otros Estados blandeasen, debería obligarles a ceder [11].

Añadióse para los católicos una desventaja inicial con respecto a los parlamentarios. A los protestantes autorizóles Don Fernando a elegir sus propios delegados; pero la comisión que había de representar a los católicos, la nombró por su cuenta Don Fernando, al anunciar en Hagenau la apertura del coloquio. De once Príncipes que escogió para que enviasen delegados a la conferencia, solamente ocho podían ofrecer confianza a los católicos; pues el Elector de Branderburgo, uno de los once, se había pasado abiertamente a los novadores; y del Duque de Julich, lo propio que del Elector Palatino, apenas si podía dudarse, conociendo sus tendencias luteranas, que estarían del lado de los protestantes. El resultado, pues, de una votación global de los 22 parlamentarios del coloquio, sería para la Iglesia, caso de verificarse, sencillamente catastrófico [12].

Bajo tan tristes augurios se inauguró en Worms la conferencia del 25 de Noviembre de 1540, casi un mes después de la fecha prefijada, a causa de las ocupaciones de Granvela. Ya al primer encuentro, chocaron vivamente entre sí las dos confesiones religiosas. Los católicos, vista su inferioridad en número, propusieron que las negociaciones se hicieran por escrito. Esto lo propugnaba singularmente Morone, Nuncio pontificio en la Corte de Don Fernando, queriendo conjurar por este medio el peligro de una votación plebiscitaria de los parlamentarios. Granvela se adhirió a Morone, pero en vano, pues los protestantes, conscientes de su posición numérica, se negaban a toda transacción, alegando que así se había convenido en Hagenau.

Un mes largo se pasó en estos debates, y las negociaciones estuvieron a punto de romperse. Granvela sugirió el 30 de Diciembre una solución media, proponiendo que por cada una de las partes hablase un orador solo, en nombre de los once delegados de su partido, al terminar el cual, podrían los demás hacer acotaciones.

Con esto el peligro de una votación oral, al menos indirecta, no quedaba descartado, y Morone hizo observar a Granvela, que, dada la mentalidad luterana de tres de los delegados católicos, sólo deberían autorizarse las acotaciones que aprobase la mayoría del partido, las cuales habían de ser propuestas, no por cualquiera de las once, sino por el representante elegido del partido. Apoyaban decididamente a Morone el representante bávaro y el del Arzobispo de Maguncia. Por su parte, los novadores aceptaban la propuesta de Granvela. El conflicto era serio, por cuanto los mencionados delegados católicos, a pesar de nuevas proposiciones de Granvela, se mostraban inflexibles. Granvela apeló entonces, para doblegarlos, a la ame-

11 Pastor 11, 353; Id., *Die kirchl. Reunionsbestrebungen waehrend der Regierung Karls V*, Friburgo 1879, 199-200.
12 Pastor 11, 359 ss.

naza de un concilio nacional; pero inútilmente, pues la añagaza del Ministro no pasaba de intimidación [13].

En la imposibilidad de reducirlos, Granvela acudió el 11 de Enero de 1541 al Emperador en demanda de poderes para disolver la asamblea, visto lo inútil del coloquio.

Entre tanto, aplacados los católicos no se sabe cómo, cejaron en su resistencia, y pudieron comenzar las deliberaciones doctrinales el 14 de Enero, a base de la *Confesión Augustana* y con el latín como lengua oficial del congreso. Fué una fortuna para los católicos haber sido admitido a la disputa el gran polemista antiprotestante Juan Eck, avezado a estos debates [14]. El insigne teólogo echó de ver enseguida que el texto de la Confesión presentado en el coloquio discrepaba del que habían exhibido oficialmente en Augsburgo los reformadores. Pero Melanchton logró satisfacer a Eck con unas aclaraciones a propósito, y se pasó al articulado.

Sin dificultad convinieron ambas partes en la doctrina trinitaria. Era un punto suficientemente claro en la *Confesión de Augsburgo*, y admitido, aun por los católicos, en el coloquio de Hagenau [15]. Pero al tratar del pecado original, el antagonismo fué patente. Durante cuatro días se centró la contienda sobre el dogma luterano de la corrupción esencial del hombre por el pecado original, conforme al cual, los *motus primo-primi* de la concupiscencia, no obstante ser involuntarios, son pecado. Para un teólogo católico semejante afirmación era inadmisible. De ahí la dificultad de los teólogos de Worms en aceptar esa doctrina. Todo pecado requiere esencialmente voluntariedad y libertad en el que lo comete. Faltando ese requisito, falta responsabilidad, y por lo mismo, estrictamente no se puede hablar tampoco de verdadera culpabilidad moral. Con razón dirá más tarde el Tridentino, que la concupiscencia *nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet* [16].

Para venir a una concordia, varios teólogos —Eck y Mensing por el partido católico, Butzer y Melanchton por los protestantes— redactaron, a instancias de Granvela, una fórmula de conciliación admisible en cualquiera de los dos sistemas. No bien habían convenido sobre esto, cuando el 18 de Enero anunció Granvela que el Emperador ordenaba trasladar el coloquio a la dieta próxima, convocada para Ratisbona.

Carlos V quería dar a la dieta la máxima solemnidad; para ello se propuso presidir él las deliberaciones del coloquio. No contento con eso solicitó de Roma el envío de un Legado. El Papa, vista la transcendencia del

13 MORANDI, L., *Monumenti di varia letteratura...*, Bolonia 1797, 1, 2, 96 ss.

14 En un despacho de Farnese al Cardenal Cervini de 19 de agosto se encargaba trabajar al Legado porque tomasen parte en las deliberaciones religiosas Eck o Pighio (ve: *Nuntiaturberichte* 5, 374 ss). De estos dos el primero intervino, como veremos, en el coloquio ratisbonense.

15 *In hoc articulo* —el relativo a la Sma. Trinidad en la *Confesión de Augsburgo*— *nihil mihi displicet ex eorum Confessione*, escribía Cochleo en su *Consilium... super XXVIII articulis Augustensibus Regi Romanorum exhibitum die XVII Iunii MDXL Haganoae*, publicado en RAYNALDI, *Annales* ad ann. 1540, n. 49.

16 *Sess. 5.ª, can. 5 de pecc. origin.* (DENZ. 792).

momento, no tuvo dificultad en ello, aun cuando meses antes había dejado en suspenso el nombramiento ya determinado de un Legado para el coloquio de Hagenau [17].

La ausencia de un representante pontificio en los coloquios religiosos podría equivaler a una exclusión formal del Papa, dado que los protestantes le negaban todo derecho a intervenir autoritariamente. Por eso ya en Worms determinó Paulo III hacerse representar por un Cardenal Legado, si bien el deseo de Carlos V de que la representación entonces la ejerciese un simple prelado, movió al Papa a substituir la legación de Contarini por el envío de Campegio. No obstante, durante la celebración de aquel coloquio, se encargó a Contarini que estuviera preparado para el viaje [18]; y, efectivamente, el 10 de Enero de 1541 recibió el Cardenal un nuevo nombramiento de Legado *a latere* para Alemania [19].

Ninguno mejor que Contarini para el desempeño de aquella importantísima misión que le había sido confiada.

Por primera vez desde hacía veinte años, se iba a intentar, al parecer seriamente, la solución de aquel conflicto religioso que traía dividida a Europa consumiéndola en estériles disputas. Por primera vez, los dos bandos irreconciliables se tendían la mano en un supremo anhelo de concordia. Parecía llegado el momento de cancelar odios, de olvidar injurias, de perdonar mutuos agravios; en una palabra, de zanjar todas las diferencias.

Efectivamente, desde hacía tiempo corrían vientos de aproximación dentro del campo protestante, que los imperiales pensaron aprovechar para sus intentos de pacificación religiosa, cargados de esperanzas. En el Otoño de 1540, el Landgrave Felipe de Hesse había entrado en inteligencia secreta con Granvela, dispuesto a secundar en todo los planes imperiales, con tal que no le castigasen su delito de bigamia, reprobado por las leyes del Imperio. El Landgrave no era el único. Otro príncipe, también protestante, deseaba entablar pacíficas negociaciones de concordia y venir a una avenencia. Tal era el Elector brandenburgense Joaquín II Hohenzollern. Sus representantes en Hagenau llevaban orden de no apoyar las exigencias luteranas, y en Worms se pusieron de parte de los católicos, bien que doctrinalmente en materia de justificación, debían mostrarse fieles, conforme a los deseos de su príncipe, a la ideología luterana [20].

Pero, no eran sólo los príncipes. Los más autorizados de los teólogos en el partido protestante trabajaban afanosamente en pro de una concordia. En 1534, Melanchton se había puesto en contacto con Francisco I para tratar de una avenencia [21].

17 Dittrich, F., *Cardinal Contarini 1483-1542*, Braunsberg 1885, 544 ss.

18 Ib. 532 ss. y conforme a él Pastor 11, 351 y 364.

19 Massarelli en su diario (CT 1, 415). Según añade ahí Massarelli, Contarini salió de Roma para su Legación el 28 de ese mismo mes. La instrucción que llevaba del Papa puede verse parcialmente publicada en CT 5, 192-93.

20 Pastor 11, 368-69, y en *Reunionsbestrebungen* 218 ss.

21 Ve: nuestro artíc. *La política imperial de Carlos V en los primeros coloquios religiosos alemanes*, que aparecerá en Estudios Eclesiásticos.

En 1540, el famoso teólogo persistía aún en su intento. Receloso el príncipe Elector, Juan Federico de Sajonia, encargó a la policía de su Estado vigilar los pasos de Melanchton, controlando sus actividades [22].

Compartía estos deseos melanchtonianos el exdominico Butzer, según el cual, salva la doctrina de la justificación, se podía pasar por todo lo demás: culto, jerarquía, instituciones religiosas, persuadido que una vez admitido aquello, no podría por mucho tiempo subsistir ninguna cosa de éstas [23].

No faltaban motivos que justificaban esta posición de Butzer. El deseo de una avenencia había hecho nacer dentro del campo católico una corriente paralela de aproximación, que discurriendo por una vía media, sostenía en materia de justificación un sistema doctrinal no poco parecido al que defendían los novadores. Dos hombres eran los principales campeones del sistema en Alemania: Alberto Pighio y Juan Gropper.

Partiendo de un supuesto paralelismo, Pighio construye su sistema en estos términos. Para cada hombre, el pecado original no es otra cosa que el pecado personal de Adán, que le ha sido imputado, sin que su alma lleve en realidad inherente ninguna mancha de pecado [24]. Según esto, el alma formalmente se constituye pecadora por una mera imputación. Inversamente, oponiendo imputación a imputación, cree Pighio que para ser justificada el alma, le basta con otra imputación, la de la justicia de Dios en Cristo, y niega que la justificación sea debida a nuestras propias obras. Sólo la misericordia de Dios, imputándonos la justicia de Cristo, es la que nos justifica [25].

Pighio, aunque nacido fuera de Alemania [26], se doctoró en Teología el año 1517 en Colonia, y allí ejerció por algún tiempo el profesorado. De él bebió esta doctrina Gropper, su discípulo. Canciller desde 1526 del Arzobis-

22 Pastor, *Reunionsbestrebungen* 218-30.

23 *Corpus Reformatorum 10*, 139 y conforme a él Doellinger, J., *La reforme* 3, Paris 1849, 43.

24 Entre los errores que se propusieron a los Padres en la Congregación General tridentina de 9-6-1546, el 4.º rezaba: *Quartus, quem Pighius sequi videtur, peccatum originale nihil esse in unoquoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adae praevaricationem quae re vera nobis non insit, sed soli Adae* (CT 5, 212 lin. 21-23).

25 *Nam quod non in operibus nostris, non in iustitia nostra, sed in una ignoscente iniquitates nostras misericordia, benevolentiae erga nos divinae et salutis a Deo assequendae nobis spes sit, Davidis testimonio Apostolus ad Romanos, comprobans non alia iustitia niti nos posse, nisi quam imputat nobis absque nostris operibus, affirmat.* Beati, *inquit,* quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata... *Non dicit: Beati qui ex operibus suis iusti coram Deo sunt... sed beati quorum a Deo misericorditer remissae sunt iniquitates, quorum ipse sua iustitia tegit et abscondit peccata. Beatus vir cui Dominus iam peccatum, quo vix carere potest, certe, numquam caret, non imputat.*

Hanc ille Praecursoris pater cognitionem salutis praedicat, non in nostra ipsorum iustitia, quae nulla est, sed potius in nostrae iniustitiae aut peccatorum nostrorum remissione positam... Hoc ergo nobis iustificari est, peccata nobis misericorditer a Deo remitti in Cristo. Quoniam quidem, inquit, Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non imputans hominibus sua delicta... In illo ergo iustificamur coram Deo, non in nobis; non nostra sed illius iustitia, quae nobis cum illo iam communicantibus imputatur. Propriae iustitiae inopes extra nos in illo docemur iustitiam quaerere. Pighio, A., *Controversiarum praecipuarum... explicatio*, Paris 1549, fol. 47.

26 Pighio nació en *Kempen* (Holanda), de donde el apelativo de *Campensis* con que a veces se le designa.

po de Colonia, Cropper era partidario de una inteligencia con los luteranos. En este sentido trabajó en Augsburgo ya en 1530. Cuando en 1538 se publicaron los decretos de un sínodo provincial, habido en Colonia dos años antes, Gropper añadió un compendio de doctrina cristiana compuesto por él, e intitulado *Enchiridion christianae institutionis,* en el que seguía la doctrina de su maestro en materia de justificación. Con mayor precision aún expuso estas mismas ideas en su *Antididagma,* publicado en 1544 a nombre del Cabildo de Colonia. Gropper en la justificación admite una doble justicia, la *imputada,* que se adquiere por la fe, y la *inherente.* Las dos son causa formal y esencial de nuestra santificación; pero la primera y principal, y en la que ante todo debemos confiar, es la imputada, que no es en realidad otra cosa que la perfectísima justicia de Cristo, *non quidem quomodo extra nos in ipso est, sed sicut et quando eadem nobis —dum tamen fide apprehenditur— ad iustitiam imputatur.* La otra, la inherente, es posterior a la remisión de los pecados, y se infunde en el alma, junto con la caridad, conforme a la medida de nuestra fe; y así infundida, se hace propia: es nuestra justicia [27].

La afinidad de semejantes teorías con la doctrina de los novadores es patente, [28] y no es extraño, como luego veremos, que unas y otras encuadrasen en una fórmula común elaborada en la misma dieta de Ratisbona.

Pero tanto Pighio como Gropper, querían permaneecr católicos y, en modo alguno, apartarse de la Iglesia. Pudieron, sí, en un anhelo de concordia, ir más allá de lo que hoy, después del Tridentino, sabemos que permite la ortodoxia; pero adviértase que entonces, los campos no estaban deslindados, que la materia era difícil —Gropper mismo confiesa ingénuamente que excedía su inteligencia—, y que directamente nunca había sido abordada como problema especial [29].

Dada esa afinidad ideológica, a nadie extrañará que ya en Worms, mientras se celebraba allí el coloquio, se reunieran en secreto Butzer y Capiton con Gropper y el secretario imperial, Gerardo Veltwick, para bosquejar en materia de justificación una fórmula conciliatoria. El esquema había sido trazado por Veltwick, pero el desarrollo fué encomendado a Butzer y a Gropper [30]. Esta fórmula vino a ser base de las deliberaciones de Ratisbona, y esto explica cómo el anuncio de esta dieta pudo despertar entre protestantes y católicos tantas esperanzas.

27 Gropper, J., *Antididagma,* Colonia 1544, fol. 13v.

28 Ve: por ej., en la nota 25 la semejanza de expresiones en Pighio, el cual, por otra parte, difiere "toto coelo" de los protestantes en otros muchos puntos, aun en esta misma materia de la justificación. La limitación de tiempo no nos permite ahora destacar estas discrepancias, que saltan a la vista con sólo leer la mencionada controversia segunda.

29 La intención, sinceramente ortodoxa de Pighio, no obstante sus extravíos dogmáticos en materia de justificación, fué, sin duda, lo que hizo decir al obispo de Accia en su voto conciliar acerca del decreto tridentino "de iustificatione": *De gratia et caritate inhaerente, non ponerem hunc articulum sub anathemate, propter multos doctores bene meritos de Ecclesia, ut Magistri Sententiarum et* Pighii Campensis, *qui tenent oppositum* (CT 5, 455 lin. 39-41).

30 Doellinger, J., *La reforme* 3, París 1849, 301-302.

El momento era decisivo, único en la historia preconciliar de Alemania. Por eso fué de importancia excepcional el nombramiento de Contarini como Legado. Con este nombramiento, la perspectiva de un arreglo se agrandó considerablemente. Su talento poderoso, su carácter dulce y clemente, realzado por una fina educación y gran cultura humanística, finalmente, la honestidad de vida y la acendrada piedad de aquel insigne purpurado, auguraban a las negociaciones de la dieta un éxito halagüeño. La conducta que el Legado observó después en Ratisbona no hizo sino confirmar estos augurios. Así pudo escribir Morone: *De hora en hora crece la satisfacción acerca del Legado, y todos los Ministros, empezando por Granvela, piensan que Dios en su bondad le ha creado para este fin, superando en mansedumbre, prudencia y erudición a cuantos se hallan en la dieta; de suerte que aun los mismos adversarios, comienzan no sólo a amarle, sino a reverenciarle* [31].

A su vez, Contarini estaba lleno de optimismo. Su entusiasmo por la fe y su espíritu candoroso le presentaban un mundo de realidades muy distinto del que existía en Alemania. No conociendo suficientemente las doctrinas de Lutero, no daba toda la importancia que tenía a la revolución protestante, y le parecía imposible suponer que el estado de las cosas fuese irremediable [32]. Pronto, sin embargo, el choque con la realidad vino a despertarle de su sueño.

El 28 de Enero púsose en camino Contarini para su Legación, y después de un viaje bastante penoso, llegó a Innsbruck, atravesando los Alpes por el Brenner, el 11 de marzo. Al día siguiente entraba en Ratisbona acompañado de Morone y Poggio. A las primeras de cambio, pudo observar Contarini las dificultades de la unión. Para impedirla, y con ello el provecho del Emperador, los duques de Baviera propugnaban una política intransigente respecto de los protestantes. En vez de aquel coloquio, y aun del Concilio proyectado, defendían ellos —al igual que el duque de Brunswich y el Elector de Maguncia— el recurso a las armas. No era, no, celo religioso, sino mezquindad y egoísmo la causa de semejante intransigencia. El Legado llegó a comprenderlo bien, cuando a propósito de Baviera, escribía: *Conociendo estos duques la privilegiada posición que han alcanzado el Landgrave y el Elector por estar a la cabeza de los luteranos, quisieran para sí lo mismo, haciéndose jefes del partido católico. No teniendo dinero, con gusto emprenderían la campaña, valiéndose de los recursos del clero alemán y de los del Papa* [33].

Añadíanse los turbios manejos de la política francesa. Dos embajadores nada menos había enviado a Ratisbona el Cristianísimo con motivo de

31 Despacho a Roma del 3-5-1541, en PASTOR 11, 380 nota 1.

32 DITTRICH, F., *Cardinal Contarini*, Braunsberg 1885, 308 y 373; ID., *Regesten und Briefe de Card. G. Contarini*, ib. 1881, 146 y 314.

33 Despacho del 30-3-1541, en JANSSEN-PASTOR, 3, 555 (*vers. fr.* 3, 498), con la importante documentación de la nota 2 (en la *vers. fr.* nota 1).

la dieta. El uno tenía como misión impedir a todo trance una inteligencia entre los novadores y el Emperador; el otro, disuadir a los católicos de una avenencia. Era un juego doble, al cual el secretario del Legado atribuía en parte el fracaso del coloquio. Y, en verdad, muy fundadamente. Mientras el monarca expresaba sus temores a propósito de Contarini, no fuera que la fe sufriese menoscabo; mientras se ofrecía a la defensa de la Iglesia y del Papado con su vida y con su reino, comunicaba a los novadores que no le desagradaban sus doctrinas, y que había invitado a Melanchton a tener con él en París una conferencia religiosa. Aparte de eso, mientras proponía, como garantía de la libertad alemana, una coalición de príncipes germanos bajo la protección de Francia, escribía a su Embajador que sería de su mayor servicio el impedir en Ratisbona la conclusión de acuerdos favorables al Emperador o al Rey de Romanos [34].

Tarea difícil la de conjurar tantos peligros. Tanto más, cuanto que los protestantes no todos estaban por la unión. El príncipe Elector de Sajonia se negó a acudir a Ratisbona, y aun rechazaba toda idea de aproximación a los asesinos *idólatras* católicos [35]. Lutero, asimismo, escribía: «Someternos al Emperador sería para nosotros un deber, si se tratase de un soberano legítimo. Pero Carlos no lo es. Es el demonio de Maguncia el que gobierna en su lugar; demonio cuya astucia es insuperable, y cuyos cortesanos son tan perversos como él [36].

El mismo Melanchton, cuya conversión era una esperanza para algunos católicos, en carta de 9 de Marzo de 1541 se expresaba muy acerbamente a propósito de los debates que se preparaban en la dieta, en la que, añadía, tendré que defenderme contra las astucias y sofismas de Felipe de Hesse y de sus teólogos; y concluyendo con que, si fuera necesario, él mismo delataría la *perfidia protestante* [37]. En una palabra, la hostilidad o indiferencia por la unión, puede decirse que era general entre los príncipes, aun en los católicos.

Sólo Carlos V parecía desearla. Cuando el 23 de Febrero llegó el Emperador a Ratisbona, ningún príncipe del Imperio había entrado todavía en la ciudad. Por eso, la apertura de la dieta hubo de dilatarse hasta el próximo 5 de Abril. Aquel día celebró en la catedral el Arzobispo de Maguncia la Misa inaugural, según costumbre. El templo rebosaba de gente; no obstante, los Esmalcádicos se mofaron de las ceremonias. El conde Palatino Federico leyó luego el discurso de apertura [38]. En él proponía el Emperador que se le autorizase a nombrar los parlamentarios de una y otra parte, para luego él, después de conferenciar con el Legado, resolver definitiva-

34 Janssen-Pastor 3, 556-57 (*vers. fr.* 3, 498-99).
35 Ib. 3, 553 y 557 con la nota 4 (*vers. fr.* 3, 496 y 499). También Pastor 11, 368.
36 *Luther M. saemmtliche Werke* (ed. de Enders), 13, 344, y de ahí en Janssen-Pastor 3, 553 (*vers. fr.* 3, 496).
37 *Corpus Reformatorum* 4, 116.
38 Janssen-Pastor 3, 552-54 (*vers. fr.* 3, 496-97).

mente. No sin cierta resistencia accedieron los Estados. Por su parte, Contarini insistió, conforme le encargaba el Papa en su Instrucción, porque fuera designado Eck uno de los colocutores. Al fin, nombró el Emperador tres de éstos por cada una de las partes: Melanchton, Butzer y Pistorius por los protestantes; Gropper, Eck, y Julio Pflug, Obispo electo de Naumburgo, para representar a los católicos [39].

Por base de las deliberaciones se tomó ahora, no la Confesión de Augsburgo, como en coloquios anteriores, sino el llamado *Libro de Ratisbona.* Era la fórmula conciliatoria que habían elaborado en Worms cuatro meses antes Butzer y Gropper. El Emperador la hizo presentar al Legado como obra de teólogos holandeses, y Contarini expuso contra ella sus reparos. Sin dificultad se avino Gropper a admitirlos; y Melanchton, que pensaba rechazar aquella fórmula, optó por el silencio en vista de que Eck se preparaba a combatirla. Oportunamente intervino Contarini haciendo desistir a Eck de su proyecto. De este modo pudo prevenirse un fracaso prematuro del coloquio, y las deliberaciones comenzaron [40].

Veintitrés largos artículos contaba el *libro ratisbonense* [41], sobre puntos preferentemente dogmáticos. Los cinco primeros artículos se referían al tema de la justificación y materias afines; los quince siguientes trataban de la Iglesia, de los Sacramentos y de las reliquias de los Santos; finalmente, los tres últimos, eran de cuestiones disciplinares.

Muy someramente exponía en el primer artículo el *libro de Ratisbona* la doctrina relativa al estado de justicia original, señalando como características del hombre en ese estado, la posesión de la libertad y el don de la inocencia; por más que expresamente no dice que ese estado fuese sobrenatural. Con mayor vaguedad aún alude de paso al don de la integridad, si es que a él se refieren las frases iniciales del artículo: *Deus hominem ad imaginem et simillitudinem suam condidit* (Gen. 1, 26-27). *Non in corpore quidem, quamquam et illud dedit mirifice ornatum et divinis usibus appositum...*

De la libertad o libre albedrío del hombre, trata el *libro* en el segundo artículo. Tres estadios o fases diferentes distingue en el período de naturaleza caída: el anterior a la restauración o reparación del hombre, el posterior a la reparación y el de la glorificación. En cada uno de estos estadios las características de nuestra libertad son también diferentes. Antes de la remisión de la culpa original existe en nosotros libertad; pero no la libertad de hacer el bien o de abstenerse del mal, porque ésta, dice, se perdió por el pecado, sino sólo la *libertad de coacción.*

39 Pastor 11, 376-77.
40 Ib. 378.
41 Este *libro* —así se le designó luego— se puede ver impreso en multitud de sitios, por ejemplo, en *Corp. Reformat.* 4, 191 s.; en Le Plat, J., *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini... collectio* 3, 10-44, etc.

Por lo que añade a continuación el *libro*, esa carencia de libertad para obrar el mal o el bien, podría entenderse de los actos meritorios sobrenaturales, o sea de los que requieren el auxilio de la gracia; porque dice: *Inefícax quidem ad inchoandam et efficiendam iustitiam veram et opera coram Deo bona, sicut scriptum est: animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei* (1 Cor. 2, 14). Pero la frase siguiente: *Valens tantum ad efficienda opera externa et vitae praesentis tam bona quam mala, nam quod ex fide non fit, peccatum est* (Rom. 14, 23) parece excluir esa interpretación, dando a todo el pasaje un sesgo luterano.

En todo caso, bueno es que notemos ese confusionismo intencionado de las fórmulas del *libro*.

Decir, por ejemplo, que privado de la gracia, nada puede hacer el hombre sobrenaturalmente meritorio, es una verdad de fe que todos en la Iglesia debemos admitir. No todos, sin embargo, admitirán la noción de libertad de coacción que propone el *libro ratisbonense*, ni menos aún que el hombre, por faltarle el mérito sobrenatural de las obras, carezca de verdadera libertad. Pero era táctica de los teólogos concordistas, autores de este libro, barajar, sin mucho precisar ni concretar, los conceptos que exponían. El fin era que católicos y protestantes pudieran contentarse. Así, en nuestro caso, podían los novadores, ateniéndose no más a las expresiones de este artículo, negar la libertad humana y defender el dogma luterano de la justificación por sola la fe sin obras.

A su vez, esta conclusión podían rechazarla los católicos, negando que en el texto se tratase *in recto* de otra cosa que de una simple afirmación de la existencia de la libertad, la cual queda suficientemente garantizada con las expresiones referidas.

Tratándose en el resto del artículo de la libertad humana *post reparationem*, se describen los efectos en el hombre de esa reparación por Cristo, insistiendo en que, liberados del pecado, somos hechos siervos de la justicia; razón por la cual *se llama* nuestra libertad en ese estado *libertas a peccato*. Indudablemente, rehuyendo de propósito una definición, pretendía el *libro* no inquietar a los novadores, afirmando expresamente la existencia de la libertad, y juntamente no exacerbar a los católicos, negando —como pretendían los luteranos— su existencia después del pecado original. Evitando estos extremos, se evitaría, sin duda, la polémica; y admitiendo todos, como un hecho innegable, la restauración en Cristo, sin dificultad podrían acordarse sobre un texto como este, admisible en los dos sistemas.

Más fácilmente aún podrían avenirse sobre lo que añade el *libro* acerca de la libertad *post glorificationem, quae* —dice— *est libertas ab omni errore iudicii et prava concupiscentia*, pues afirma el Apóstol, continúa el libro, *quod Deum tunc videbimus sicuti est* (1 Jo. 3, 2), *et ei per-*

fecte adhaerebimus (Deut. 13, 4); *imo Deus erit omnia in omnibus* (1 Cor. 15, 28).

A continuación, aconseja el *libro* que se insista en inculcar al pueblo el beneficio incomparable de la redención de Cristo; si bien, añade, no se ha de pasar por alto nuestra inclinación al mal, que nos arrastra a donde no quisiéramos; de suerte que *nadie* en esta vida *viene a estar sin pecado* (1 Jo. 1, 8).

La frase sonaba a protestante; pero los católicos, siendo como era de San Juan, no podían repudiarla; tanto más que el *libro*, como precisando su sentido, añadía luego que esa misma fragilidad de que habla ahí el Apóstol, nos demuestra la necesidad de Cristo para no incurrir en pecado; y concluía: debemos corresponder a las mociones de la gracia, *ne contristemus Spiritum Sanctum in quo signati sumus in diem redemptionis* (Eph. 4, 30).

En pocas líneas despacha el artículo 3.º el origen del pecado y sus causas.

Al contrario, el cuarto artículo expone largamente la doctrina fundamentalmente católica sobre el pecado original. Hasta la expresión verbal sigue aquí de cerca la terminología de las escuelas. Con todo, no siempre excluye una posible interpretación en sentido protestante [42]. Desde luego, la repetición de la frase joánica: *si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus et veritas in nobis non est* (1 Jo. 1, 8) es muy sospechosa.

Hasta aquí las divergencias entre los colocutores fueron mínimas; la contienda, casi nula. No así en el quinto artículo, dedicado todo él al problema de la justificación. La ideología es aquí acentuadamente luterana, o basada en la exposición de Gropper acerca de una doble justicia.

Comienza recordando una serie de verdades inconcusas para ambas confesiones, sobre la condición de pecadores que traemos al nacer, como hijos de ira que somos y enemigos de Dios, sobre la necesidad de redención, y de una detestación de los pecados, si nos han de ser perdonados; y pasa luego a la certeza de la fe y a la confianza que nos dan las promesas divinas de nuestra reconciliación en Cristo.

Es sólida doctrina, continúa el artículo en cuestión, afirmar que por la fe viva y eficaz se justifica el pecador. Pero, ¿qué se entiende por fe viva? Aquélla con que aprehendemos la misericordia divina, y creemos que se nos imputa gratis la justicia de Cristo. Y aun cuando, al ser justificados, recibimos una justicia inherente, no por esa justicia inherente, ni por

42 V. gr. la equivalencia *nova remissione seu non imputatione*, hablando del pecado. Además la afirmación de que la concupiscencia unida a la privación de la justicia original *non potest non prodire in omne genus peccati actualis in non renatis*, fácilmente podía interpretarse en el sentido luterano de la corrupción esencial del hombre. La frase: *Idcirco propter meritum passionis Christi, et Christum ipsum habitantem in sanctis, reliquum huius mali* [scl. concupiscentiae] *non imputabitur in peccatum*, es de sabor netamente protestante.

nuestras obras somos justos o reputados como tales, sino por la fe en Cristo, en cuanto por medio de ella aprehendemos la misericordia y la justicia que se nos imputa por Cristo y por sus méritos. Juntamente con eso —prosigue diciendo el artículo— debemos enseñar también que los verdaderos penitentes han de estar seguros *(fide certissima statuant)* de agradar a Dios con su penitencia, a causa de la mediación de Cristo pontífice, abogado y propiciador nuestro, al cual, y a nosotros en él, concedió el Padre todos los bienes.

Toda duda o perturbación en esta parte se debe desechar resueltamente, animando nuestra pusilanimidad con las promesas de Cristo, y pidiendo a Dios con súplicas frecuentes aumente nuestra fe. Por nuestra parte. debemos procurar el crecimiento en esta primera gracia y generación por el ejercicio de las buenas obras, tanto externas como internas, a las cuales Dios ha prometido *también* eterna recompensa, *non secundum substantiam operum, neque secundum quod sunt a nobis, sed quatenus in fide fiunt, et sunt a Spiritu Sancto, qui habitat in nobis, concurrente libero arbitrio tanquam partiali agente.* A mayor perfección y número de obras, mayor felicidad y dicha, por aumentarse, practicándolas, la fe y la caridad.

La polémica que este quinto artículo suscitó en los colocutores fué extremadamente violenta. Verdad es que recomendaba la práctica de las virtudes y parecía atribuírlas un papel operante en el proceso de la justificación; verdad, que hablaba de fe viva y eficaz; pero, la contextura del artículo era más bien luterana. La confusión y mezcla de conceptos favorecían el equívoco. De ahí que los católicos rechazasen el artículo decididamente. Por su parte, los protestantes, con Melanchton a la cabeza, se hacían fuertes en el dilema: o justificación por Jesucristo, esto es, sin las virtudes —lo que vale tanto como decir sin una justicia inherente— o justificación sin Cristo, es decir, con solas las virtudes. En vano replicaban los católicos que, según la doctrina tradicional en la Iglesia, la eficacia de nuestra justificación se debe atribuir a Cristo, toda vez que sin estar unidos a él y comunicársenos sus méritos, no podíamos ser justificados, ya que él nos mereció la justificación y satisfizo por nosotros. Melanchton no admitía explicaciones, y se cerraba en su dilema, porque le parecía menoscabar la gloria de Cristo, admitiendo una justicia interior inherente; la cual —añadía— en vez de consolar al hombre le hunde en la desesperación [43].

Lleno de furia, arremetía contra el *libro* y contra los que él llamaba con desprecio *arquitectos del laberinto ratisbonense.* La participación en esto de sus mismos correligionarios le irritaba sobremanera, y él les reprochaba el abandono de los compromisos de Smalkalda, recordándoles la

43 *Corp. Reformat.* 4, 243-44, 330 ss.

necesidad de mantenerse fieles, según lo convenido, a la *Confesión de Augsburgo* [44].

Así, pues, por razones encontradas, católicos y protestantes rechazaban el artículo; con lo cual, faltándoles la base, no podían ponerse de acuerdo. Para lograr una avenencia, ambas confesiones proponían sin cesar fórmulas de concordia; pero no lograban imponerse, todas eran rechazadas [45].

Al fin, después de mucho forcejeo, se abrió paso a una nueva fórmula, en la que las dos partes contendientes se imaginaban haber llegado a un máximum de aproximación que evitase el rompimiento.

A base del *libro ratisbonense*, la nueva fórmula trataba de conjugar los dos sistemas, pero mantenía intactos los tres dogmas luteranos: el de la fe especial, como causa de la justificación, el de la certeza del estado de gracia, y el de la justicia por imputación.

Al lado de esto, se hacía valer la teoría de la doble justificación, según la cual, aparte de toda justicia imputada, hay que sostener otra justicia inherente, que se comunica al alma y nos hace gratos a los ojos de Dios por razón de Cristo [46].

Más que un convenio doctrinal, esta fórmula, aprobada el 2 de Mayo de 1541, representa una tregua entre ambas confesiones. Cruciger, del partido protestante, afirmaba que los novadores la habían admitido sólo en la esperanza de que los católicos aceptasen sus doctrinas en los demás artículos; conseguido lo cual, se podría entonces corregir y completar lo defectuoso de la fórmula [47].

Tampoco Melanchton estaba satisfecho. Para él la fórmula era un centón de frases —*fárrago* la llamaba— obscuras y capciosas, que ya parecían atribuir la justificación a sola la fe en Cristo, ya a solas las virtudes. Particularmente le desagradaba la expresión *fe eficaz* [48].

Entre los católicos, Pflug y Gropper mostraron también cierta desconfianza hacia la fórmula, haciendo observar al Emperador que, para cristianizarla enteramente, se necesitaba alguna mayor aclaración [49]. No obstante, ellos la habían aprobado, y Contarini pudo escribir a Roma el 3 de Mayo: *¡Loado sea Dios! Ayer se pusieron de acuerdo los teólogos católicos y protestantes sobre la adjunta fórmula acerca de la justificación. Yo, Morone, Badía, Eck, Gropper y Pflug tenemos esta fórmula por católica y correcta; y Pighio participa también de esta opinión, lo mismo que Cochleo* [50].

El entusiasmo del Legado lo compartía también Morone; y era que la

44 *Ib.* 4, 695. 409. 410. 435; 3, 973.
45 *Ib.* 4, 303-304.
46 Ve: en PASTOR 11, 381 nota 3 la bibliografía sobre este punto.
47 *Corp. Reform.* 4, 268. 299. 304.
48 *Ib.* 4, 330 ss.
49 PASTOR 11, 389.
50 Texto cit. *ib.* 381-83.

fórmula, no obstante sus equívocos, o mejor, a causa de ellos, simulaba un éxito inicial en la obra pacificadora del coloquio.

En la historia del Protestantismo, desde sus comienzos hasta su consolidación definitiva, no es fácil encontrar un período tan próspero para la causa luterana, ni tan depresivo para el Catolicismo, como el que va de 1539 a 1542. El creciente poderío de la Liga de Smalkalda —a la razón, en el apogeo de su poder; la defección del Electorado de Brandenburgo, de la Misnia y de las Marcas, pasadas de reciente a los novadores; Colonia a punto de luteranizar por causa del Prelado; los obispos alemanes amedrentados y cobardes, al paso que los herejes se mostraban retadores y sumamente audaces; todo parecía presagiar, a corto plazo, una catástrofe para la Iglesia. En tan críticos momentos, toda ventaja, por mínima que fuese, pudo parecer a los católicos, acostumbrados a no ver sino desastres, un éxito rotundo. Tal fué, en nuestro caso, la fórmula de Ratisbona.

Ansiosos de reconciliar a los disidentes, los teólogos católicos no tuvieron reparo en hacer a sus contrarios concesiones —siquiera fuesen verbales— que extrañaron a los mismos protestantes, al ver cómo cedían los católicos en cosas que jamás, hasta entonces, habían querido conceder [51]. En virtud de esto, y gracias a la fórmula, pudo hacerse un convenio. Los bien intencionados lo consideraron como un triunfo diplomático, y no dudaron apuntarlo en el haber de Contarini [52]. En realidad, la fórmula ratisbonense era, más que nada, un triunfo de escuela.

En efecto, desde hacía algunos años venía propagándose por Italia un movimiento de carácter esencialmente reformatorio, denominado *evangelismo*. Dos corrientes principales integraban este movimiento. Las dos coincidían en un común anhelo de reforma, pero discrepaban en los fines y en el método [53].

La una, de perfil heterodoxo, mostró estrecha afinidad ideológica con los novadores alemanes. Varios de sus adherentes acabaron con el tiempo por engrosar las filas protestantes. Del ardor por la restauración de las costumbres, pasaron al deseo de una reforma de los dogmas, convirtiéndose de católicos fervientes y sinceros en fanáticos herejes. Es el caso de los evangélicos discípulos del célebre erasmista español Juan de Valdés, establecido en la ciudad de Nápoles hacia 1533, y muerto allí en la segunda mitad de 1541. Su casa, sita en uno de los más bellos rincones de la bahía napolitana, era el centro de atracción de muchos y distinguidos personajes, especie de Meca religiosa de aquel cenáculo de eruditos. Valdés supo rodearse de una numerosísima corona de discípulos, que recibían de su maestro la doctrina acerca de la justificación por sola la fe sin obras, inculcada

51 Doellinger, J., *La reforme* 3, París 1849, 307.

52 Ve: a este propósito Dittrich, F., *Cardinal Contarini*, Braunsberg 1885, 624 ss.

53 Un cuadro de conjunto sobre toda esta actividad pretridentina en Italia, no bien definida, puede verse en Tacchi Venturi, P. *Storia della Compagnia di Gesu in Italia* 1, Roma 1910, 305-50. Ve: también Menéndez Pelayo, M. *Heterodoxos* 2, Madrid 1880, 149-207 (2.ª ed. 4, Madrid 1928, 187-255); Lauchert, F. *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Friburgo 1912.

bajo muy diversas formas. Con todo, bien astutamente, guardábase el maestro de negar en términos explícitos la necesidad de las buenas obras. El sentaba los principios y dejaba a otros que sacasen las consecuencias. De este modo pudo celar su heterodoxia a no pocos de los que frecuentaban su cenáculo, sin que ellos sospechasen el veneno que encerraba. *Yo,* declaraba el hereje Carnesecchi, uno de los adeptos de Valdés, *fuí persuadido por él y por otros sus fautores, que las mentadas opiniones eran buenas y católicas; pero, a la verdad, sin poner entonces ninguna de aquellas ilaciones, que luego he visto se podían deducir de tales premisas* [54].

Aunque este magisterio lo ejercía personalmente Valdés en un círculo más bien aristocrático, sus discípulos se encargaron de llevar sus enseñanzas hasta el pueblo. Particularmente, los sermones de Bernardino Ochino en los años 1536 a 1539 dieron tal impulso a las disputas en torno a la justificación, a la fe, a las buenas obras, etc., que hasta en el mercado se ventilaban estas difíciles cuestiones [55]. Fácil es de ver ahora el ambiente heretizante que las enseñanzas valdesianas irían formando en Italia.

Junto a ésta, es preciso colocar otra corriente decididamente ortodoxa, que propugnaba, sí, una reforma, pero sólo en las costumbres, y eso por los cauces ordinarios, es decir, con intervención de la autoridad jerárquica; nunca al margen de la Iglesia.

Con respecto a los novadores, los que seguían esta corriente opinaban, que para atraerlos a la antigua fe, se debía proceder ante todo con amor y con cariño, acogiéndolos con blanda benignidad, más bien que enajenando sus ánimos con el rigor de castigos merecidos. Como punto capital, defendían la intangibilidad dogmática en materias definidas o que integran el depósito de verdades reveladas.

Sólo en cuestiones poco claras, sobre las que todavía no se había pronunciado autoritariamente la Iglesia, se permitían ellos una explicación teológica conforme a un determinado sistema. Tal acontecía precisamente en materia de justificación, acerca de la cual, los *espirituales* —como llamaban en Italia a los partidarios de esta segunda corriente sus contemporáneos— acogieron con gran júbilo la teoría conciliatoria de la fórmula ratisbonense.

El ambiente valdesiano que se respiraba comúnmente en Italia, una oleada de pietismo y cierta exaltación mística, propia del evangelismo, prepararon el camino a esta teoría que, sustentada en Alemania por los llamados *expectantes* —entre los cuales se contaban los teólogos de Ratisbona Pflug y Gropper— profesó también Contarini, como lo demuestra su famosa *Epistola de iustificatione* escrita al enviar la fórmula ratisbo-

54 *Estratto del processo di Pietro Carnesecchi,* en *Miscellanea di Storia Italiana* 10 (1870) 196 ss.

55 Tacchi Venturi l. c. 326.

nense a sus amigos italianos [56]. Uno de éstos era el Cardenal inglés *Reginaldo Pole*, el cual, como escribe su discípulo Priulli, por un sentimiento de humildad, no quería estribar en su propia justicia, si bien tenía para ello motivos harto mayores que otros; y únicamente le parecía exacta una doctrina que pusiera el peso principal en la confianza en la divina misericordia y en los merecimientos de Jesucristo [57].

Parecidos sentimientos de piedad experimentaban otros miembros del círculo evangélico de los *espirituales*, los cuales, más que insistir en el valor de las obras externas, como hacían muchos predicadores, se inclinaban a acentuar el mérito infinito de la *gracia* redentora de Cristo [58].

Bien sabida es también la tenacidad con que algunos años más tarde defendió Seripando esta misma teoría ratisbonense de la justificación ante la asamblea tridentina. Cuando acosado por la contundente argumentación de Laynez se tuvo que replegar Seripando de su primera posición, semejaba —escribe Pallavicini— un viejo luchador que, vencido en la pelea, se retira poco a poco del combate, dando la cara al enemigo, pero dejando libre el campo a su adversario [59].

Seripando se contaba también en el número de los espirituales, amigo a la vez de Pole y Contarini. Al testimonio de este último en materia de justificación se remitió más tarde él, defendiendo en Trento su sentencia [60].

En efecto, dos clases de justificación distinguía Contarini [61]: una,

56 Por lo que dice Contarini al principio de esta carta, se deduce que ya en Roma, antes de partir para su legación, en Alemania, había dado él a conocer repetidas veces su sentencia a sus amigos, entre los cuales menciona expresamente a Pole y a Tomás Badía, Maestro éste del Sacro Palacio. Estos debían de coincidir plenamente con él. Así se explica que Badía en Ratisbona aprobase, al igual que Contarini, la fórmula conciliatoria, y que Pole defendiese en Roma la sentencia de su amigo, cuando se discutió allí la ortodoxia de la fórmula.

57 Dittrich, F. *Cardinal Contarini*, Braunsberg 1885, 678-700, y conforme a él, Pastor 11, 413.

58 Pastor 11, 414.

59 Pallavicini, Sforza, *Storia del Concilio di Trento*, l. 8 c. 11 al final (en la *vers. latina* c. 11, n. 12).

60 CT 5, 487, lin. 33.

61 La exposición que hacemos de la teoría contariniana está basada en la *Epistola de iustificatione* que escribió el propio Cardenal desde Ratisbona el 25-5-1541, y que se imprimió entre sus obras (ve: por ej., la ed. parisina de 1571). Para utilidad del lector extractamos a continuación la parte medular de la epistola, conforme al texto crítico de Hünermann en el *Corpus Catholicorum* 7, 23-34. "*Nunc tempus est, ut accedamus ad explicationem iustificationis, ac primum* **de iustificatione ea, qua impius adultus ex iniusto fit iustus.** *Haec iustificatio, si quaeritur de causa eius efficiente, nulli dubium est, quin sit a Spiritu Sancto. Nam Deus solus remittit peccata, Deus dat gratiam, Deus iustificat impium. Modus autem, quo Spiritus Sanctus hòc efficit, est motus, etiam inspiratio, qua eius intellectum illustrat et voluntatem movet... Movet autem Spiritus Sanctus hominis voluntatem convertendo eam ad Deum; et hac ratione praeparatur cor a Domino et homo praeparat se, quatenus ea conversio est voluntaria, nullo pacto coacta. Verum quoniam nequit ad Dominum quispiam voluntarie converti, nisi avertatur ab impietate et a peccato, sicuti contingit in quocumque motu... iccirco primum hominis voluntas recedit a peccato, relinquit impietatem per detestationem impietatis et peccati, erigit deinde se ad Deum, ad quem convertitur. Primus hic animi motus ut inquit Beatus Thomas... est motus fidei; quem motum seu actum appellamus fidem. Hic autem motus incipit a voluntate, quae, obediens Deo et fidei, efficit ut intellectus assentiatur absque haesitatione traditis a Deo et ideo promissionibus divinis confidat, et concipiat ex illis firmam fiduciam, quae pertinet ad voluntatem; ut quasi circulo quodam incipiat a voluntate haec fides, et desinat in voluntatem...*

Motus ergo hic fidei post detestationem peccati erigit mentem ad Deum, atque animum ad ipsum convertit; quem conversum Deus, infundens Spiritum suum, sanat, santificat, iustificat, adoptat in filium per Spiritum Filii sui... Insuper donat nobis cum Spiritu Christi Christum ipsum, et omnem iustitiam eius gratis ex ipsius misericordia nostram facit, nobis imputat, qui induimus Christum.

Interim vero, dum animus ita praeparatur a Domino et se ipse praeparat, quando haec

cuando de pecadores nos hacemos justos, o sea, cuando de enemigos declarados de Dios, pasamos a ser amigos e hijos suyos. Este tránsito del estado de pecado al estado de amistad y reconciliación con Dios, es lo que se llama propiamente *justificación*, o también, *primera justificación*.

Hay otra segunda clase, añade Contarini, menos propiamente denominada *justificación*, la cual tiene lugar cuando el hombre, de justo se hace más justo, o sea, cuando crece en el amor de Dios, y va aumentando su amistad con El. Es la llamada *segunda justificación* [62].

En cuanto a la primera justificación, he aquí su proceso, según lo explica Contarini. En todo movimiento hay un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*. En la reconciliación o conversión del pecador a Dios, hay también un «terminus a quo», o punto de partida, que es el pecado; y como el arranque del punto de partida es imprescindible, si se ha de caminar y llegar al término, síguese que el primer elemento necesario en toda conversión es el abandono del pecado. Pero esto no es más que el comienzo. No basta sólo detestar la impiedad para ser justificados; es preciso, además, hacer con el auxilio de Dios un acto de fe, en atención al cual el Espíritu

praeparatio non fiat momento temporis, praeterquam miraculo quodam, ut accidit Paulo Apostolo, si adsit occasio, operatur bona et cavet a malo is qui convertitur. Nihilominus non redditur iustificatio et santificatio operibus, ut Paulus inquit...: **Accipientes pollicitationem Spiritus per fidem...** *Hanc acceptionem ab Apostolo dictam Beatus Thomas... appellat applicationem... Hi protestantes appellant apprehensionem, non ea significatione... quae scilicet pertinet ad cognitionem intellectus, sed significatione superius dicta, qua scilicet illud dicimus apprehendere quo pervenimus, et quod post motum nostrum attingimus.*

Attingimus autem ad duplicem iustiam, alteram nobis inhaerentem qua incipimus esse iusti *et efficimur* **consortes divinae naturae,** *et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris;* **alteram vero non inhaerentem, sed nobis donatam cum Christo, iustitiam inquam Christi et omne eius meritum.** *Simul tempore utraque nobis donatur et* **utramque attingimus per fidem.** *Utra vero sit natura prior, potius pertinet ad disputationes scholasticas... ideo in aliud tempus differemus... His hactenus discussis, quibus reor nullum posse contradicere, discutiamus propositionem propositam.*

Fide iustificamur, non formaliter, quod scilicet fides inhaerens nobis efficiat nos iustos, sicuti albedo efficit parietem album...; nam hoc pacto charitas et gratia Dei nobis inhaerens et iusticia Christi nobis donata et imputata efficit nos iustos... Sed vera est propositio, si capiatur efficienter, sicuti linitio efficit parietem album...; sic vel non dissimili ratione fides efficit hominem iustum et iustificat, quia per fidem attingimus ad utramque iustitiam. Et quoniam motus omnis est imperfectus nisi perveniat ad terminum, idcirco etiam motus fidei, nisi perveniat ad charitatem, quam adipiscimur, est imperfectus. **Idcirco fides quae iustificat, est fides formata per charitatem seu efficax per charitatem,** *ad quam nisi pervenerit, est inefficax ad iustificationem....*

Verum quoniam diximus ad duplicem iustitiam nos pervenire per fidem, iusticiam inquam inhaerentem nobis et charitatem ac gratiam, qua efficimur **consortes divinae naturae,** *et iusticiam Christi nobis donatam et imputatam, quoniam inserti sumus Christo et induimus Christum, restat inquirere utranam debeamus niti et existimare nos iustificari coram Deo, id est, sanctos et iustos haberi...; an hac iusticia et charitate nobis inhaerente, an potius iusticia Christi nobis donata et imputata.*

Ego prorsus existimo pie et christiane dici, quod debeamus niti, niti inquam tanquam re stabili, quae certo nos subtentat, iusticia Christi nobis donata, non autem sanctitate et gratia nobis inhaerente. Haec enim nostra iusticia est inchoata et imperfecta, quae tueri nos non potest quin in multis offendamus, quin assidue peccemus... Et idcirco in conspectu Dei non possumus ob hanc iusticiam nostram haberi iusti et boni... Sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia, quae omnino placet oculis Dei, in qua nihil est, quod Deum offendat, quod Deum non summopere placeat. **Hac ergo sola certa et stabili nobis nitendum est, et ob eam solam credere nos iustificari coram Deo, id est, iustos haberi et dici iustos...**"

62 En la exposición de esta segunda clase apenas se detiene Contarini. Sólo un párrafo la dedica al final ya de su carta, diciendo que el acrecentamiento de la gracia se hace por medio de las buenas obras, por lo que bien se la puede llamar *iustificatio operum* (*Corp. Catholic.* 7, 33).

Santo nos otorga la justificación confiriéndonos un doble don: el de la justicia inherente, que es la gracia, y el de la justicia de Cristo imputada.

Según esto, tres momentos principales señala Contarini en el proceso de la justificación: primero, aquél en que el pecador detesta la impiedad y se aparta del pecado; segundo, cuando, previa esta detestación, el alma en virtud de una moción divina se vuelve por un acto de fe hacia Dios.

Este acto de fe —*motus fidei* o simplemente *actus*, le llama Contarini— es, según la explicación del Cardenal, un acto múltiple. En primer lugar, comprende un acto de la voluntad obligando al entendimiento a asentir sin vacilación a las promesas divinas; luego, el asenso del entendimiento a estas promesas; y, por fin, un acto de la voluntad, confiando en esas mismas promesas. De esta suerte, concluye Contarini, la fe empieza por la voluntad, y acaba también por ella.

Estos dos primeros tiempos forman lo que llamaríamos *fase dispositiva* de la justificación, en la cual *praeparatur cor a Domino et homo praeparat se*, como escribe Contarini. Pasada esta primera fase, viene el tercer tiempo, o séase el momento cumbre de la justificación, cuando, puesto ya el acto de fe, Dios infunde en nosotros la gracia y la caridad, y a la vez, juntamente con ellas, nos da también a Cristo, imputándonos y haciendo nuestra su justicia. *Attingimus*, escribe Contarini, *ad duplicem iustitiam, alteram nobis inhaerentem, quâ incipimus esse iusti et efficimur consortes divinae naturae et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris, alteram vero non inhaerentem sed nobis donatam cum Christo, iustitiam inquam Christi et omne eius meritum*. Y un poco más abajo, vuelve a repetir: *Diximus ad duplicem iustitiam nos pervenire per fidem, iustitiam inquam inhaerentem nobis et charitatem ac gratiam... et iustitiam Christi nobis donatam et imputatam.*

Esto supuesto, pregunta el Cardenal: ¿Cuál de estas dos clases de justicia es en realidad la que nos justifica? Y sin vacilación responde: No la justicia inherente, sino la imputada, la de Cristo. *Hac ergo sola et stabili nobis nitendum est, et ob eam solam credere nos iustificari coram Deo, id est, iustos haberi et dici iustos.*

Como se ve, la exposición contariniana coincide en este último punto con el sistema de una justificación protestante, pero difiere al admitir una fe informada por la caridad; porque el acto de la fe —escribe Contarini— *nisi perveniat ad charitatem, quam adipiscimur, est imperfectus. Idcirco fides quae iustificat est fides formata per charitatem, seu efficax per charitatem, ad quam nisi pervenerit est inefficax ad iustificationem;* cosa ésta inadmisible para Lutero.

El éxito que con esta teoría esperaba Contarini no fué sino precario, ni podía ser definitivo. Aparte de la reprobación de esta sentencia por el

Concilio Tridentino [63], el Papa con fecha 10 de Junio de 1541, sometió la cuestión al Consistorio. La sesión fué muy movida. El Cardenal de San Marcelo atacó violentamente la fórmula ratisbonense, reprobando la conducta del Legado. Fregoso, en cambio, defendió con brío a Contarini. No obstante, la mayoría de los purpurados, aún elogiando los esfuerzos conciliatorios del Legado, declaró equivocado su método, y rehusó aprobar cualquier convenio dogmático expresado en términos ambiguos [64]. Era el caso de la fórmula ratisbonense. La suerte, pues, estaba echada. Así, pocos días después se comunicaba a Contarini desde Roma esta deliberación consistorial. Delicadamente se venía a decir al Legado que su posición frente a la fórmula de la justificación no había satisfecho. Por eso se advertía encarecidamente a Contarini que, en adelante no sólo no aprobase, pero ni siquiera tolerase artículos o cláusulas que no expresaran con entera claridad, y sin ambages, la doctrina católica, evitando todo equívoco en la misma redacción verbal [65]. Era decir, equivalentemente, que el Papa rechazaba la fórmula contariniana.

Del lado protestante, tampoco Lutero la aprobaba, ni siquiera provisionalmente, a no ser que los católicos retractasen en público todo lo que habían enseñado hasta entonces. A la frase *justificación por la fe viva y eficaz* la llamaba despectivamente *miserable remiendo* [66].

Así, pues, todo aquel trabajo que había costado la avenencia, resultaba infructuoso, enteramente vano. El convenio había sido inútil, como inútiles resultaron luego los esfuerzos para ponerse de acuerdo sobre los restantes artículos del *libro ratisbonense*.

Las disputas acerca de la Iglesia, de los Sacramentos, de la invocación de los Santos y de la vida monástica, fueron violentísimas; pero la crisis decisiva se produjo al llegar la discusión al tema de la Sagrada Eucaristía. En este punto no sólo rechazaron los protestantes decididamente la terminología de la Iglesia, negándose a admitir el término *transubstanciación*, sino que negaron la verdadera conversión del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo, condenando, además, como idolátrica, la adoración del Santísimo Sacramento, al afirmar que la presencia corporal de Cristo no existía en la Eucaristía más que para los que comulgan. Melanchton, en particular, prefería abandonar el coloquio, antes que aceptar el dogma católico de la transubstanciación.

Por su parte, Contarini no quiso ceder más. Su paciencia llegó al límite de la tolerancia, cuando advirtió semejante intransigencia. No se trataba ya de sola una polémica verbal; el error estaba en los conceptos,

63 El principal impugnador de la doble justicia fué indudablemente Laynez, que la rebatió victoriosamente en su famoso discurso de 26-10-1546 (ve: en CT 5, 612-629).

64 Dittrich, F., *Regesten und Briefe des Card. G. Contarini*, Braunsberg 1881, 325 y 199 con la nota 1.

65 Quirini, A. M., *Collectio epistolarum Reginaldi Poli*, 3, CCXXXI s.; Dittrich, *Card. Contarini* 717 s.

66 *Corp. Refor.* 4, 257; *Luthers M. Briefe...* (ed. de Wete) 5, 353, 388.

y el Legado no pudo sufrir que se pusiesen en duda verdades tan fundamentales en la Iglesia, como los dogmas eucarísticos. Si a costa de estos dogmas se había de realizar la unión, el intento era vano, declaraba el Cardenal, porque su misión —añadía— no era otra que el establecimiento de la verdad, la cual en este caso estaba expresada claramente por las palabras de Cristo, por las de San Pablo y por el testimonio de los Padres de todas las edades, no menos que por la definición solemne de un Concilio ecuménico. Por lo cual, continuaba Contarini, no consentiré jamás ambigüedad o duda, estando decidido a no apartarme un punto de la doctrina de la Iglesia. Obrar de otra manera sería ahondar más la discordia [67].

La actitud de los dos bandos era, pues, irreductible. ¿Cómo concertar la avenencia? Inútilmente se suspendieron a 13 de Mayo las disputas eucarísticas, para ver de concordarse en los demás artículos. Las discordias continuaron, sin que los colocutores de una y otra parte llegaran a un acuerdo. Con creciente tenacidad unos y otros, a medida que avanzaba el coloquio, iban aferrándose a sus ideas de partido, y la concordia se hizo impracticable.

En el receso que luego a fin de Julio publicó el Emperador al clausurar la dieta, se transfería el arreglo de toda la cuestión a un concilio ecuménico que se celebraría en Alemania, o bien, a un concilio nacional, si el general no se celebrase. Caso de que el nacional tampoco pudiera reunirse, el problema religioso se resolvería definitivamente en una nueva dieta del Imperio. Entre tanto, se restablecía en su vigor la tregua religiosa de Nuremberg [68].

El coloquio había, pues, fracasado, y si alguna vez, entonces más que nunca, la unión de ambas confesiones pareció una quimera. La causa, siguiendo a Contarini, la hemos de buscar en la esencia misma de las cosas, en la imposibilidad de concordar dos principios absolutamente incompatibles y antagónicos [69].

Sin embargo, no todo se debe lamentar en el coloquio. Su fracaso trajo como consecuencia, la primera convocación de la asamblea tridentina. Cuando Paulo III se dió cuenta de la marcha ruinosa de las negociaciones ratisbonenses, apresuróse a señalar, como único remedio de los males, la apertura de un concilio ecuménico. Por medio de Farnese volvió a insistir con el Emperador, ya a mediados de Junio de 1541, en esta su idea favorita [70].

Reactivadas con vigor las negociaciones conciliares, una Bula de 22 de Mayo de 1542 convocaba en Trento la asamblea para el próximo 1 de

67 De todo esto informa abundantemente el Cardenal Legado en sus despachos a la Curia de 9, 11, 13 y 15 de Mayo, resumidos en Pastor, 11, 583-5.

68 Un estudio del receso en latín ve: en Raynaldi, *Annales* ad ann. 1541 n. 34.

69 Carta de 13-5-41 citada en Pastor 11, 385.

70 Ve: el despacho de 15-6-41 en CT 5, 195-96.

Noviembre [71]. Nuevos aplazamientos y prórrogas retrasaron todavía su apertura por espacio de tres años.

Al fin, el 13 de Diciembre de 1545 pudo inaugurarse en medio de gran expectación la primera sesión solemne de la asamblea tridentina.

* * *

Con esto, quiero dar por terminada mi tarea. Sirva esta modesta contribución, al inaugurarse hoy nuestras jornadas académicas, de prólogo a la etapa de las grandes conmemoraciones tridentinas. Día llegará en que se incorpore más solemnemente nuestra Universidad a las fiestas centenarias. Para preparar ese momento, hace ya dos años que nuestra Universidad, en íntimo contacto con la de Valladolid, viene elaborando un vasto plan de colaboración científica a base de publicaciones documentales, de estudios y monografías tridentinas, que irán apareciendo en la colección intitulada Corpus Tridentinum Hispanicum. Fruto de esa acción conjunta de las dos Universidades, será el volumen inaugural de nuestra colección conmemorativa del Concilio que dentro de unos meses esperamos, Dios mediante, quede terminado.

No es, ciertamente, lo más interesante en este punto, ni menos aún la meta principal de nuestros afanes conmemorativos. Es, sencillamente, un guión para ulteriores trabajos tridentinos. Trátase de un manuscrito inédito de la antigua Biblioteca Santacruz de Valladolid, en el cual, mezclados con algunos portugueses e italianos, que también intervinieron en Trento, se enumeran alfabéticamente 164 españoles que asistieron al Concilio en sus tres diferentes etapas bajo Paulo III, Julio III y Pío IV.

Es una galería de semblanzas biográficas, con la indicación de los rasgos más salientes de cada personaje, completados con la reseña de sus producciones literarias. La galería no es completa. Ya dijimos antes que los españoles asistentes al Concilio pasaban de *doscientos*. De ellos, casi todos brillaron en la magna asamblea de los Padres tridentinos por su ciencia, por su virtud, o por ambas cosas juntas. Por eso, hemos querido dar a conocer al público esa lista de personalidades, muchas de ellas ignoradas, contribuyendo —aunque sólo sea remotamente— con esta labor previa a la cuatricentenaria conmemoración del Concilio entre nosotros. Nuestros afanes quedarían holgadamente satisfechos, si contribuyésemos con ello a dar una visión real e individualizada de aquel espléndido conjunto de 200 españoles, que hicieron de aquella ecuménica asamblea tridentina, un concilio universal *tan español como ecuménico*.

71 Publicada *ib.* 226-31.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA VUELTA A LA FILOSOFIA PERENNE

por el

DR. FIDEL GARCIA MARTINEZ

Obispo de Calahorra y La Calzada

I

En un modesto trabajito, publicado hace poco en *Miscelánea Comillense* [1], escribíamos lo siguiente: «Hemos creído siempre, y así lo hemos manifestado repetidas veces a profesores y estudiosos de ciencias eclesiásticas, que para el progreso de la teología —e igual puede decirse de las demás disciplinas sagradas— tal vez fuera conveniente prodigar menos las publicaciones de libros de texto, y orientar las actividades de profesores y teólogos hacia trabajos de estudio, de investigación o de revisión de cuestiones oscuras o controvertidas, o de composición de tratados especiales de la misma.

Desde luego, los textos son necesarios; y aun cabe añadir, que acaso sea más difícil escribir un buen texto, que un tratado completo y voluminoso. Pero el objeto de los textos, más que crear ciencia, es darla a los alumnos en el estado en que, en el momento histórico, se encuentra; eso sí, con las máximas claridad, precisión y trabazón lógica posibles. El modo de remediar las deficiencias que, en relación a estos extremos, pudieran advertirse en los textos conocidos, mejor que con la publicación de uno más —que, corrigiendo algunas de esas deficiencias, incurrirá, tal vez, por su parte, en otras nuevas y mayores— estaría, a nuestro juicio, en tomar como base alguno de esos textos conocidos, el más perfecto de ellos —esto podrían hacerlo, con especiales facilidades y ventajas, las Ordenes Regulares, cada cual dentro de su escuela o familia religiosa— y, recogiendo las advertencias y sugestiones de críticos y profesores, ir retocando, a cada nueva edición, los puntos que parecieren susceptibles de corrección o de perfeccionamiento, a la vez que incorporando los nuevos adelantos de la ciencia.

1 «*A propósito de una opinión singular de Ripalda sobre el objeto formal de la fe*». Miscelanea, II, 139-157. Universidad Pontificia. Comillas. 1943.

Con lo que, al cabo de algunos años y con un trabajo mínimo, se habría llegado a un texto, cuanto humanamente cabe, perfecto; aunque, claro está, siempre en vía de constante perfectibilidad.

De esta suerte y a la vez, podrían quedar libres, como antes indicamos, esas actividades, tan laboriosas y capaces, de teólogos y profesores, que ahora se gastan en escribir libros de texto, para poder aplicarse a trabajos originales de investigación o revisión de puntos o cuestiones determinadas de la teología, o a la composición de tratados especiales, pero completos y agotadores, por decirlo así, de la materia, al estilo de nuestros grandes teólogos de la edad de oro.

Parécenos que, con esto, el progreso de la teología ganaría no poco, no sólo en aspectos fundamentales de la misma, sino en otros que pudieran parecer accesorios, pero que están pidiendo la escobilla de la revisión, que libre a la ciencia teológica de esa especie de peso muerto, incorporado a ella un buen día por un teólogo de más o menos nota —*quandoque bonus dormitat Homerus*— y que luego, por simple copia y como por la fuerza de la inercia, ha ido pasando de unos autores a otros, tal como, por ejemplo: argumentos que no prueban, soluciones que no son tales, citas equivocadas, sentencias atribuídas a autores que ni tal pensaron..., y muy frecuentemente, una especie de neblina, que envuelve ciertas cuestiones o conceptos, comúnmente aceptados o defendidos, pero en los que parece echarse de menos la determinación clara de los contornos o, mejor tal vez, la fijación exacta del punto eje de la cuestión».

Esto que dijimos en el citado trabajito, aplicándolo especialmente a la teología, creemos poder aplicarlo igualmente, tal vez con más razón, a la filosofía; entendido que nos referimos directamente a la filosofía *perenne*, personificada en la llamada Escolástica. Y así como allí tratamos de concretar esa aplicación, por vía de ejemplo, en un punto o cuestión teológica, así nos proponemos hacerlo aquí en una filosófica. Pero antes, permítansenos aún algunas consideraciones más generales.

II

A esta filosofía *perenne* creemos que le está reservado un gran papel en los tiempos próximos venideros, si los cultivadores o representantes de la misma saben ponerse, como suele decirse, a la altura de las circunstancias y aciertan a ofrecer, en forma que las cautive y convenza, el pan de la verdad a las inteligencias hambrientas.

El fracaso de todas las otras filosofías, principalmente de origen germánico, que a partir de Kant, sobre todo, han dominado la Europa y aun el mundo intelectuales, ha sido tal, tanto en el orden puramente de las ideas —llegando a afirmar uno de sus más prestigiosos maestros entre nos-

otros, como conclusión definitiva de esas filosofías, el nihilismo intelectual o la negación de toda filosofía, que a esto equivale el hacer a la filosofía *constitutivamente errónea* [2]— como en el orden o en el desorden, que a la vista está, de sus realizaciones humanas, políticas y sociales; que si el hombre cansado, desengañado de tanto ensayismo, de tanta arbitrariedad, de tanta inconsistencia, de tanta negación, no ha de renunciar definitivamente a toda esperanza de hallar la verdad y una solución racional y satisfactoria para sus problemas humanos, tendrá que optar, en una u otra forma, por la vuelta a aquella filosofía perenne, única que puede ofrecérselas.

Responsabilidad grande la de los representantes de ésta si, por culpa de los mismos, no pudiera ella presentarse ante el hombre moderno en las condiciones precisas o más convenientes, para hacérsele accesible y poder cautivarle con toda la luz, armonía, fuerza de convicción y atractivo de su verdad.

No es nuestro intento, precisamente, estudiar aquí esas condiciones o cualidades que, para mejor asegurar su triunfo, debiera reunir la filosofía a que nos referimos, o sea la Escolástica. Bastará indicarlas brevemente.

PRIMERA: —la más externa o menos sustancial, pero que no deja de tener su eficacia: la corrección, buen gusto y atractivo posible de sus formas literarias, para que no se repita en el hombre moderno lo que ya ha sucedido al de otras épocas: que, al morder la cáscara amarga del estilo desaliñado o bárbaro, arroje la nuez con un gesto de desgana, sin pararse a entrar en el corazón de la misma.

Nuestro BALMES puede servir de ejemplo, de cómo es dable escribir sobre materias abstrusas en un lenguaje accesible y claro y en un estilo atractivo y aún a veces brillante.

SEGUNDA: —la señalada así por León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris*: «Si quid enim est a doctoribus scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi.»

Es decir: depuración de elementos doctrinales, que no son de ley o que han sido ya eliminados por el auténtico progreso de la ciencia. En la filosofía *perenne* no todo es perenne —dejaría de ser obra humana y como tal defectible— y el nombre de Copérnico, cuyo centenario acaba de celebrarse, nos recuerda cuán expuesto es aferrarse a teorías o doctrinas, ya superadas por un legítimo progreso científico, con apriorismos metafísicos

2 «No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error, la nuestra como las demás». ORTEGA Y GASSET: *Prólogo a la edición en castellano de la Historia de la Filosofía de Bréhier*. En *Dos prólogos*. Madrid, 1944, pág. 205-6.

de escuela o postulados arbitrarios, porque así lo hayan enseñado Aristóteles o los escolásticos anteriores [3].

TERCERA: —la apuntada también por el mismo León XIII, en su ya citada encíclica, con estas palabras: «Nos igitur dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum...» Esto es: aceptación y aun asimilación leal y comprensiva de toda verdad descubierta o probada, venga de donde viniere, sin cerrados exclusivismos de sistema o de escuela, para enriquecer aún más el ya riquísimo caudal de la filosofía *perenne* y para poner a ésta, por decirlo así, a la orden del día y en condiciones de poder interesar al hombre moderno y de dar soluciones a todos sus problemas más actuales y vivos [4].

CUARTA: —unidad de doctrina y sistema. Una de las cosas que más cautivan la inteligencia humana, es la unidad; así como la disgregación, la dispersión y, no digamos, la contradicción la desorientan y la desencantan. La exageración de esa tendencia de la mente humana hacia la unidad es la que ha dado origen a los sistemas monísticos, materialistas o idealistas. Claro está que la unidad que aquí recomendamos, si no ha de caer en estos extremos, si ha de ser racional y aun, en parte, si no ha de estar en oposición con las normas anteriormente señaladas, habrá de ser entendida con determinadas limitaciones o condiciones. Por exigir la exposición de éstas alguna mayor amplitud y por relacionarse, precisamente, con alguna de ellas el objeto especial, apuntado en el párrafo I, de este trabajito, dejamos esa exposición para el párrafo siguiente.

Pero antes queremos hacer notar, que de todas esas normas de conducta o métodos filosóficos fué Santo Tomás, el máximo representante de la Escolástica, acabado modelo. Unicamente las formas literarias del gran Doctor podrán parecer menos perfectas. Desde luego que Santo Tomás no es un modelo de pureza y clasicismo de lenguaje; pero es que la moda o el gusto de su época tampoco pedían otra cosa. El supo escribir a gusto de

3 Pueden verse, como ejemplo de esos apriorismos y postulados arbitrarios, en un escolástico relativamente moderno y, por otra parte y cuando no está sujeto por prejuicios de escuela, bastante sensato, las cuestiones *De Mundo Caelesti; De Mundo Elementari; De Mundi Systemate*, en A. GOUDIN: *Philosophia Thomistica*, Matriti MDCCXXXII, tom. II.

4 Este mismo criterio, de estímulo y de legítima libertad —*haec vera filiorum Dei libertas*— en la investigación y asimilación de la verdad, lo vemos recomendado, en materia aún más directamente unida con el dogma, cual es la interpretación de la Sagrada Escritura, por el actual Pontífice, Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu*. Después de decir que el intérprete católico «neutiquam retineri debet, quominus difficiles quaestiones hucusque nondum enodatas, iterum atque iterum aggrediatur», añade: «Horum autem strenuorum in vinea Domini operariorum conatus non solum aequo justoque animo, sed summa etiam cum caritate judicandos esse ceteri omnes Ecclesiae filii meminerint; qui quidem ab illo haud satis prudenti studio abhorrere debent, quo quidquid novum est, ob hoc ipsum censetur esse impugnandum, aut in suspicionem adducendum... Haec vera filiorum Dei libertas, quae et Ecclesiae doctrinam fideliter teneat, et quaecumque profana attulerit cognitio tamquam Dei donum grato accipiat animo et adhibeat, studio utique omnium elata ac sustentata, omnis sinceri fructus omnisque in scientia catholica solidi profectus conditio est et fons.»

esa su época y, dentro de éste, supo dar a su estilo una claridad, una precisión y una elegante serenidad las más adecuadas a las altas ideas que revestían. Por lo que hace a las demás normas, las vemos realizadas en Santo Tomás de un modo insuperable.

Con gran libertad de espíritu y guiado por el amor insobornable a la verdad, somete a revisión las doctrinas de las diversas escuelas filosóficas hasta él existentes, y las depura de los elementos que no encuentra de ley, incluso las de su preferido Aristóteles. Y aun cabe suponer que, de haberse prolongado más su preciosa vida, demasiado corta —unos veinte años, a contar del término de sus estudios— para la obra gigantesca que acometía, aun hubiera llevado más adelante esa depuración; pues no es de creer que las mismas doctrinas, aceptadas por el Santo Doctor, las aceptara todas como definitivas, sino muchas como más probables en el estado entonces logrado de la ciencia, o a título provisional, mientras nuevos hechos o razones o más detenidos análisis no aconsejaran otra cosa. Con igual libertad de espíritu y amor insobornable a la verdad recoge ésta, para enriquecer su propio caudal, donde quiera que la encuentre, en aristotélicos, en platónicos, en agustinianos... Y, finalmente, la obra de su genio cumbre, quizás aun más sintético que analítico, contribuye como ninguna otra a dar unidad doctrinal y sistemática a la Escolástica, demasiado disgregada en opiniones y escuelas.

III

Ya apuntamos que la unidad de doctrina y de sistema, a que debe aspirar la filosofía *perenne*, no puede ser total ni absoluta. Es éste un ideal, al que podrá acercarse, pero que nunca podrá alcanzar el hombre plenamente, hasta que le sea dado contemplar faz a faz la Verdad, en la luz indefectible de la visión beatífica. En las fatigosas investigaciones humanas en pos de la verdad, siempre habrá puntos difíciles y oscuros, regiones no bien exploradas, donde la libre variedad de opiniones será natural y legítima. Sacrificar esta legítima libertad en aras de una unidad forzada, arbitraria y, por lo mismo, ficticia, sería irracional y lo más antifilosófico

Pero si no cabe alcanzar plenamente el ideal, sí cabe acercarse más y más a él, y hacer desaparecer toda disparidad y toda discordancia. que no sean ni necesarias, ni racionales, ni legítimas.

Desde luego, estimamos menos acertado el proceder de aquellos escritores, aun adictos a la Escolástica, que, al hacer la historia de ésta o de sus diversas escuelas, de tal modo acentúan las diferencias o discrepancias y silencian la unidad en lo sustancial, que parecen invertirse los términos, y que la coincidencia es sólo ocasional y accesoria y las divergencias fundamentales y sustantivas. La impresión que con ello dan al lector, no pre-

parado para formarse su propio criterio en la materia, no puede ser ni más lastimosa, ni más desorientadora, ni más desfavorable para la Escolástica, ni —añadamos también— más disconforme con la verdad.

Acerca de las cuestiones principales del conocimiento humano, su objetividad y sus leyes esenciales; de Dios; del mundo; de la vida; del hombre, su naturaleza y sus destinos; de la libertad y de los principios morales, así como de los del orden social, posee la Escolástica tal unidad o conjunto de doctrinas, armónicamente trabadas, unánimemente admitidas y bastantes a dar a esos problemas fundamentales de la inteligencia y de la vida del hombre solución suficientemente satisfactoria y completa, que bien puede presentarse como una filosofía dotada de unidad sustancial, sin que valgan a destruir ésta las diferencias, más o menos numerosas, en cuestiones secundarias en torno a esos grandes problemas.

La labor de todos los amantes de la Escolástica e interesados en su triunfo estará, no en acentuar esas diferencias, sino en aminorarlas en lo posible; no por disimulación de las verdaderas y racionalmente justificadas, lo que no sería ni honesto ni filosófico, sino por el legítimo progreso de la investigación y del estudio, y por la revisión eliminatoria de todas aquéllas que no obedezcan a puros motivos racionales, sino a prejuicios o partidismos de sistema, ó a la simple inercia de la tradición de la propia escuela.

Sinceramente creemos que, si se eliminasen de la filosofía escolástica todos los elementos *no filosóficos*, y cada uno de sus representantes se guiase por la investigación puramente desinteresada, sincera y leal de la verdad, pocas serían las cuestiones en que no pudiera llegarse a una feliz coincidencia. Desde luego que en bastantes no se podría lograr una solución absolutamente cierta y definitiva; pero se llegaría a convenir en la única por el momento aceptable, o en la más probable, o en la misma solución negativa, al menos, de la oscuridad de la cuestión y de la carencia de razones para resolverla en uno u otro sentido. Cuando se ve, por ejemplo, que casi todos los Dominicos, en determinada materia, sostienen la misma opinión, y los Franciscanos, o los Agustinos, o los Jesuítas otra distinta, y se considera, por otra parte, que la verdad es una y las inteligencias humanas esencialmente ordenadas al conocimiento de esa verdad, no cabe apartar la vehemente sospecha de que tales divergencias de opiniones no obedecen a motivos puramente intelectuales.

Si, pues, no hemos de renunciar definitivamente a todo progreso en este aspecto y a adelantar, siquiera sea fatigosamente, hacia aquel ideal, prestigio ambicionado y fascinador de todo sistema filosófico, de la unidad doctrinal, preciso será ir sometiendo a revisión esas discrepancias o corrientes de opiniones encontradas, dentro de la Escolástica, por medio de estudios serenos y concienzudos, en vez de limitarse a ir reproduciendo, en libros de

texto o trabajos de simple compilación, las mismas posiciones y las mismas divergencias [5].

Para esta labor de revisión, lo primero que se necesita es aquella disposición intelectual de puro desinterés por todo lo que no sea la verdad, de sinceridad y de lealtad para con ésta; que no la condicione con prejuicios o posiciones tomadas de antemano; que no busque en la discusión la refutación, precisamente, del adversario, sino el cooperar con él a la investigación de la verdad. La pobre inteligencia humana, en sus difíciles conatos, tantas veces frustrados, de hallar la verdad, necesita de todas las ayudas y de todas las aportaciones, y una de las más útiles es la del adversario sincero, afanado en la misma empresa, y como tal debiera ser aceptada y agradecida. A estas alturas, juzgamos hasta de un gusto deplorable aquellas discusiones llenas de pasión y de habilidades polemistas, en las que el interés dominante era el triunfo ante el público de la propia escuela, y lo de menos el interés de la verdad. Los primeros dañados por tal mentalidad partidista son los propios sujetos de la misma, puesto que ella los incapacita para la visión serena de la verdad.

Supuesta esta disposición intelectual de absoluta sinceridad y lealtad para con la verdad, algunos extremos, sobre los que habría de dirigirse la revisión a realizar, los apuntábamos así en el párrafo I: «argumentos que no prueban, soluciones que no son tales, citas equivocadas, sentencias atribuídas a autores que ni tal pensaron [6]... y muy frecuentemente, una especie de neblina, que envuelve ciertas cuestiones o conceptos, comúnmente aceptados o defendidos, pero en los que parece echarse de menos la determinación clara de los contornos o, mejor tal vez, la fijación exacta del punto eje de la cuestión».

Estimamos que la revisión de estos extremos, realizada con la lealtad que hemos dicho, llevaría consigo la eliminación de gran parte de las discrepancias actualmente existentes dentro de la Escolástica; ya que haría aparecer que las razones en que se fundan son insubsistentes, o que una de las opiniones contrarias choca contra dificultades insolubles y, por lo mismo, debe ser eliminada, o que los autores a quienes se atribuye no dicen

5 Una sugerencia, hecha con las máximas consideraciones y los máximos respetos: ¿No creerían las Ordenes Religiosas, que aun mantienen la imposición para sus miembros de sostener determinadas opiniones filosóficas, llegado el momento de dar a sus investigadores y hombres de estudio la misma libertad, en esta parte, de que gozan los demás fieles cristianos, es decir, sin otras limitaciones que las impuestas por la sana razón y por nuestra Santa Madre la Iglesia?

6 Las discrepancias que se dicen *de nomine*, debidas a modos distintos de hablar de los autores, coincidentes, por otra parte, en el fondo, tal vez sean en la Escolástica más numerosas de lo que se cree. Véase, por ejemplo, sobre una de las más célebres, la distinción escotística *formalis ex natura rei*, a Parth. Minges: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*; Münster 1908, tom. VII: *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus;* y a Symph. Belmond: *Etudes Franciscaines*, 1909, I pág. 489 sigs.; 1910, I pág. 239 sigs.: *La distinction formelle de Scot et les Universaux.*

Sería curioso y aleccionador que una cuestión, que tanto tiempo y tantas energías intelectuales hizo perder a las escuelas, hubiera sido una pura cuestión de nombre.

tal cosa, o que, finalmente, las supuestas discrepancias derivan de una mera confusión de conceptos o de un defectuoso planteamiento de la cuestión.

Pero esta labor, claro está, no puede hacerse en los manuales o libros de texto —y hénos aquí ya de nuevo en el tema, con que dimos principio a este trabajito— ya que no es éste su objeto ni está en sus posibilidades, sino de otros estudios especializados, cuyos frutos, con todo habrán de ir luego recogiéndose en aquellos textos o manuales.

Como ejemplo de esto que decimos y de cómo no es dable esperar verdaderos progresos en la Escolástica, al menos ordinariamente y en el volumen deseable, con las simples ediciones y reediciones de manuales y textos, y de cómo las cuestiones tienden a estabilizarse en éstos en un punto muerto de pura inercia intelectual, séanos permitido señalar un caso, escogido al azar, y sea éste el de la cuestión, bien clásica en la Escolástica, sobre *el efecto formal primario de la cantidad.*

IV

La cuestión sobre *el efecto formal primario de la cantidad* puede plantearse así —como escribimos para doctos, nos bastará apuntar las ideas—:

Lo primero que vemos y palpamos en el cuerpo o sustancia material, en su aspecto de *cuanto,* es su extensión local o sea la extraposición de unas de sus partes integrantes con respecto a las otras. Pero, reparando más en este fenómeno, advertimos que el mismo incluye: —1.° *la existencia de las partes sustanciales integrantes* que se extraponen entre sí; —2.° *el orden o unión determinada* de esas partes; —3.° *la exigencia natural de la extensión local,* ya que vemos que todos los cuerpos van acompañados de ésta; —4.° *la misma extensión local actual;* —5.° las consiguientes *divisibilidad, mensurabilidad e impenetrabilidad.*

De todo este conjunto de fenómenos o realidades, que de algún modo entendemos al entender una sustancia material como *cuanta,* ¿cuál es el *efecto formal primario* —esencial y raíz de todos los demás— de la *cantidad accidente?* He ahí la cuestión.

Decimos de la *cantidad accidente,* porque los escolásticos que de esta cuestión han disputado y han patrocinado una u otra de las sentencias, suponen demostrado —y sólo en esta hipótesis procede toda esta cuestión— si no por razones filosóficas, al menos por las teológicas derivadas del dogma de la Eucaristía, que algunos, por lo menos, de esos fenómenos, esto es, los apuntados bajo los números 4.° y 5.°, son debidos a un *accidente realmente distinto de la sustancia material,* puesto que es de ella separable. Así, en la Eucaristía, desaparecida la sustancia de pan, queda su extensión local actual y su consiguiente aptitud para ser dividida y medida, así como su impenetrabilidad; e, inversamente, en el Cuerpo Euca-

rístico de Cristo está la sustancia de éste, y no está su extensión local actual ni las demás consecuencias de ésta.

Pues bien; a la cuestión ¿cuál es *el efecto formal primario de la cantidad accidente?*, se formulan dos respuestas distintas —principalmente, y a las que tal vez puedan reducirse las demás— dentro de la Escolástica. La primera, patrocinada generalmente por la escuela tomista —aunque también disientan maestros muy destacados de la misma— pone ese efecto en el apuntado bajo el número 1.º, esto es, en dar a la sustancia material *sus partes sustanciales integrantes*, o sea en la llamada también *extensión entitativa*. La segunda, más corriente en las escuelas escotista y suareziana, sostiene que la extensión entitativa la tiene ya la sustancia *material* por sí misma, o que se identifica con ella y, en consecuencia, señala como efecto formal primario de la *cantidad accidente* la *extensión local*, aunque no precisamente la *actual*, sino la *aptitudinal* o la *exigencia de la extensión actual* [7].

Desarrollemos algo más el contenido de la sentencia tomista, con palabras de dos de sus más modernos y autorizados —a juzgar por el éxito que han logrado sus textos— representantes, quienes, por otra parte, no hacen sino recoger fielmente la doctrina de su escuela: «Substantia corporea non identificatur cum quantitate neque habet ante quantitatem extensionem aliquam entitativam neque partes integrales realiter inter se distinctas, sed est una entitas integraliter simplex, radicaliter tantum exigens partes. Sub quantitate tamen obtinet partes substantiales integrales, quae formaliter constituuntur a substantia, tamquam a causa formali, quantitate concurrente per modum conditionis... Ideo sublata quantitate hae partes (*substantiales*) iam nullo modo distinguuntur nec sunt distinguibiles nisi sub quantitate. Quare sine quantitate substantia caret partibus integralibus realiter inter se distinctis, estque una entitas integraliter simplex, radicaliter tamen exigens partes [8]».

«Effectus formalis primarius quantitatis est facere substantiam in seipsa extensam seu habentem partes extra partes distinguibiles. Praenota... verbis «partes extra partes distinguibiles» intelligi partes *entitative* distinguibiles... *Corollarium:* ante quantitatem, *non dantur in substantia corporea partes* entitative distinguibiles [9]»

7 Con todo, J. Donat S. J. (*Summa Philosophiae Christianae:* Oeniponte, 1936: vol. IV, pág. 21 sigs.) asigna como efecto formal primario de la *cantidad accidente* simplemente la *extensión local actual*, que no es lo mismo que la *ubicación*. Según esta sentencia, en el Cuerpo Eucarístico de Cristo permanece la *cantidad sustancial, no distinta de la sustancia*, y que comprende la existencia en ésta de partes sustanciales integrantes, su unión ordenada y aun la exigencia natural de la extensión actual; falta la *cantidad accidente* o sea la extensión actual.

La principal ventaja de esta sentencia es su sencillez y la de no introducir aquella duplicidad de exigencias —exigencia de exigencia— una accidental y otra sustancial, de extensión actual; ya que forzoso es reconocer en la misma sustancia material alguna exigencia de la extensión actual, como naturalmente ordenada a ésta.

8 J. Gredt O. S. B.: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*; Friburgi Brisgoviae, 1937 (editio septima); vol. I, Thesis VII, pág. 226 sigs.

9 C. Boyer S. J.: *Cursus Philosophiae:* Typis Desclée... (editio altera septemdecies millesimum); vol. I, Thesis IV, pág. 392 sigs.

Resumiendo en tres afirmaciones el contenido de estos textos: 1.ª —la sustancia material, antes de recibir la cantidad accidente, realmente distinto de ella, carece de partes integrantes o es una entidad *integraliter simplex*, aunque con exigencia radical de esas partes; 2.ª —esa misma entidad [10], que era simple, se constituye, al recibir la cantidad accidente, en partes sustanciales integrantes distintas o distinguibles; 3.ª —quitada la cantidad accidente, las partes integrantes de la sustancia ni se distinguirían ni serían distinguibles.

Preciso es reconocer que las dificultades que se ofrecen contra estas afirmaciones, a poco que sobre ellas se reflexione, son de una fuerza impresionante [11]. No hablemos ya de las que pudieran alegarse contra principios o postulados supuestos por tales afirmaciones, o contra la admisión de una sustancia que, por la sola adición de un accidente, se constituye en partes sustanciales, o de una sustancia entitativamente simple y que, sin embargo, exige radicalmente la composición; es que las repetidas afirmaciones parecen chocar directamente contra los principios de identidad y contradicción, que son la base de toda filosofía.

En virtud de estos principios, así como toda cosa *es lo que es*, así ninguna cosa puede dejar de ser ella misma o *ser distinta de sí misma*. Si *A* es, o se identifica con *A'*, necesariamente *A* no puede ser distinta de *A'*. E igualmente, si *A* es, o se identifica con *A'*, *A''*, *A'''*..., estas *A'*, *A''*, *A'''*... no pueden ser distintas de *A* ni, por lo mismo, entre sí. Y, viceversa, si *A'*, *A''*, *A'''*..., son distintas entre sí, repugna metafísicamente que se identifiquen con *A*.

Este es el fundamento de aquel principio, también unánimemente enunciado por los escolásticos, de que las esencias de las cosas son necesarias, inmutables, indivisibles. Es decir: una cosa, si es contingente, podrá existir o no existir o dejar de existir; pero si existe y mientras exista, necesariamente es lo que es y no puede ser otra, ni distinta de sí misma; de donde, también los axiomas: *lo que es idéntico ha sido y será siempre idéntico*; y, viceversa, *dos cosas distintas han sido y serán siempre distintas*.

Ahora bien; según las afirmaciones antes recogidas, la *misma* entidad de la sustancia material, *entitativamente simple* sin la cantidad, y que llamaremos *A*, es la que, con la cantidad, es o constituye las partes inte-

10 Con buen acuerdo afirman los representantes de esta sentencia, que la entidad que constituye formalmente las partes integrantes es la misma de la sustancia material; ya que esas partes no pueden estar constituídas por la cantidad, lo que sería hacer un accidente constitutivo intrínseco de una sustancia, ni por una sustancia nueva, cosa totalmente inadmisible y que nada resolvería, pues que acerca de esa nueva sustancia se plantearía el mismo problema: si tiene ya sus partes integrantes antes de recibir la cantidad, o se constituye en ellas al recibir ésta.

11 Estas dificultades las formuló de una manera clara y precisa Suárez, *Disputationes Metaphysicae*; disp. 40. s. I. sec. IV, nn. 7 sigs. *Commentaria ac Disputationes in Tertiam Partem*; disp. XLVIII, sec. I, nn. 20-21. Edic. L. Vives.

Suárez ha sido tal vez, después de Santo Tomás y a ejemplo de éste, quien, con mayor sinceridad y más honda penetración metafísica, sometió a revisión una porción de opiniones escolásticas; y donde él puso su garra —garra de león se la ha llamado— cuán difícil ha sido y sigue siendo deshacerse de la presión de esa garra.

grantes *A'*, *A''*, *A'''*... distintas entre sí. Y las *mismas* entidades de las partes integrantes *A'*, *A''*, *A'''*... distintas entre sí, son las que, sin la cantidad, se identificarían con *A*, *entitativamente simple* —es decir, en la que no hay unas partes distintas de otras— y, consiguientemente, entre sí; todo ello contra lo inmediatamente enunciado por los principios de identidad y contradicción [12].

Lo mismo desde otro punto de vista. Sostiene la misma escuela tomista, con todas las demás dentro de la Escolástica —y debe sostenerse por todos los que no quieran caer en el realismo exagerado en la cuestión de los universales— que cuanto existe o puede existir en la realidad es individuo o singular y distinto, por lo tanto, de todo lo que no es ello mismo; y que la individuación o diferencia numérica o *haecceitas*, por la que ese singular se distingue formalmente de todo lo que no es ello mismo, no es algo realmente distinto de su propia entidad, sino que se identifica con ésta [13].

Según esto, las diferencias individuales o numéricas, que distinguen entre sí las partes integrantes de la sustancia material *A'*, *A''*, *A'''*... se identifican con las mismas entidades de estas mismas partes; y como las diferencias numéricas o individuales, por su mismo concepto o definición, nunca pueden identificarse unas con otras, síguese, o que las entidades de aquellas partes integrantes *A'*, *A''*, *A'''*... no son distintas entre sí, o que esta distinción, no por algo extraño o distinto sino por la propia entidad de cada una de esas partes o por algo identificado con ella, ha tenido que existir siempre y existirá siempre [14].

Supuestas estas observaciones, vengamos ya al objeto de haberlas aquí formulado, que no ha sido, precisamente, el de dilucidar la misma cuestión filosófica, sino el de hacer ver en un ejemplo lo que ya antes enunciamos: cómo, con las simples ediciones y reediciones de manuales o libros de texto, las cuestiones escolásticas tienden a estabilizarse en un punto

12 El concepto, pues, *simplex actu et multiplex in potentia*, si se entiende *simplex entitative* y *multiplex entitative* aplicado a un mismo ser, es una contradicción. Puede una cosa ser *una* o *indivisa actu* con unidad de *composición*, y *múltiple* o *divisible potentia*. Pero hacer divisible en entidades múltiples o distintas entre sí lo que es *uno* con unidad de *simplicidad entitativa*, por ejemplo el alma humana, sería ir contra los principios de identidad y contradicción.

13 Si se persiste en hacer excepción de la escuela escotista, por su distinción *formali ex natura rei*, adviértase que aun esta misma escuela rechaza la distinción real y la separabilidad, aun *de potentia absoluta*, entre la *haecceitas* y la cosa por ésta singularizada o individualizada.

14 La dificultad es tan grave, que algunos autores de la misma escuela tomista, como los Complutenses y Salmanticenses, citados por J. Gredt (Obra citada, vol. I, página 227), se sienten forzados a admitir que la sustanía material no tiene partes integrantes distintas, ni aun bajo la cantidad extensiva; algo así como el alma espiritual, que está toda en todo el cuerpo y toda en cada punto del mismo. Esta opinión la califica Goudin (obra cit. tom. III, pág. 141) de *immane paradoxum*. Con razón, ciertamente. Pero tal vez pudieran replicarle los aludidos que, si su opinión parece un «paradoxum» *físico*, la de él, esto es, la de admitir una sustancia simple que pueda constituirse en partes distintas entre sí, lo que equivale a decir que una cosa pueda ser distinta de sí misma, parece un «paradoxum» *metafísico*.

muerto de inercia intelectual, sin que sea dable esperar, por ese camino, verdadero progreso filosófico.

V

Tomemos, como muestra, el manual o texto de filosofía, ya antes citado de C. Boyer [15]. En un texto de filosofía y con referencia a la cuestión a que venimos aludiendo, cabe prescindir de la misma, como secundaria, limitándose a lo más cierto e importante, por ejemplo: que existe la extensión corpórea local y que ésta es un accidente distinto y separable de la sustancia material. Cabe, también, hacer una simple referencia histórica de las diversas opiniones y de sus argumentos o dificultades, dejando al lector el trabajo de escoger, si le place. Pero si se adopta en la controversia una posición determinada —a lo que cada cual tiene perfecto derecho— lo menos que parece hay derecho, a su vez, a exigir al autor por parte de sus lectores, es algún esfuerzo intelectual, por justificar esa posición y dar solución satisfactoria a las objeciones contrarias, sobre todo si son tan graves como las apuntadas. Esto si no se quiere dar la impresión, que sería bien poco favorable a la Escolástica, de que filosofar es jugar a las paradojas o debatirse entre nebulosidades y enigmas insolubles e ininteligibles.

Veamos cuál es ese esfuerzo en el texto de referencia. Pruebas de la opinión sostenida por el autor [16]: «*Probatur. I. Ex definitione quanti.* Effectus formalis primarius quantitatis est quo primo habetur quantum. Atqui quantum primo habetur cum distingui possunt in aliquo toto partes entitative extra partes [17]. Ergo effectus formalis primarius quantitatis est quo substantia habet partes extra partes.»

La mayor del anterior silogismo —que el autor no hace más que formular, sin prueba alguna— bien entendida, podrán concederla sin dificultad los adversarios, siempre, claro está, que por las palabras de la misma *quantitatis* y *quantum* se signifique la *cantidad accidente,* pues de ésta se trata. La dificultad, así, estaría en la menor, esto es, en demostrar que el *cuanto,* efecto de la *cantidad accidente,* se tiene por el mero hecho de distinguirse entitativamente unas partes de otras. Vamos a la prueba de esta menor: «*Minor* non est nisi definitio quanti: ubi entitas unius partis designari potest extra partes, habetur extensum et quantum». Y no hay más.

15 Nos decide a escoger este manual el mayor éxito por el mismo logrado, como lo demuestra su tirada, que va ya, en la segunda edición, por el décimo séptimo millar.

16 Obra cit. lugar cit. en la nota 9.

17 Por esta frase: «distingui... partes entitative extra partes», de suyo un tanto ambigua, entiende C. Boyer simplemente la distinguibilidad, como él dice, de las partes, no su extraposición local, que sería la tesis de los contrarios. Así lo dice expresamente en el «*Corollarium:* ante quantitatem, non dantur in substantia corporea partes entitative distinguibiles».

Aquí el lector se queda en suspenso, como si se le hubiera escamoteado de pronto el hilo de su discurso. Se encuentra probada, nada menos que por definición, —la definición en toda disputa es aquello en que previamente deben convenir las partes para proceder a la discusión— aquella menor en la que encontraba toda la dificultad. En realidad, C. Boyer, o comete una falacia manifiesta, o no ha hecho nada para probar su tesis. O por definición de *quanto* y por las palabras *ubi entitas unius partis designari potest extra partes, habetur extensum et quantum,* entiende C. Boyer la *extensión local* de las partes, y entonces no tendrían los contrarios dificultad en admitirle esa definición, pero ella probaría la tesis de éstos no la de C. Boyer; o entiende, como así lo creemos, por esa definición y esas palabras, la *distinción entitativa de las partes* y, en este caso, que esa sea la definición o lo que deba entenderse por *cuanto* efecto de la *cantidad accidente,* eso es, precisamente, lo que está en litigio y lo que los adversarios esperan ver demostrado. Pero, como hemos dicho, aquí no hay más.

Es decir, el preclaro autor hace como que va a formular una segunda prueba *per exclusionem* [18]. Pero en ella, aparte lo que se dice contra otras opiniones anticuadas y que ya nadie defiende, al menos en el sentido en que las entiende C. Boyer, por lo que se refiere a la opinión antes expuesta, y defendida principalmente por la escuela escotista y suareziana, se dice exclusivamente lo siguiente: «Jam enim ex primo argumento excluditur opinio quae in substantia ante quantitatem partes, aliquo modo esse ponit.»

Y aquí, sí, que no hay más. Ha quedado definitivamente agotado el capítulo de las pruebas...

Vengamos ya a la solución de las gravísimas dificultades, antes apuntadas, que desde el primer momento se ofrecen contra la tesis de C. Boyer. Esas dificultades las envuelve en una sola, en esta forma: «*Obiiciunt.* Entitas substantialis quae post quantitatem invenitur in partibus quanti non provenit a quantitate, quae est accidens. Ergo ante quantitatem aderat in substantia entitas substantialis uniuscujusque partis distinguibilis ab entitate alterius [19].»

No digamos que las dificultades están expuestas con demasiada lealtad ni con toda su fuerza, aunque, con un poco de buena voluntad, puedan entenderse ya de algún modo insinuadas en lo transcrito. Pero veamos la solución: «*Distinguo antecedens.* Ipsa entitas substantialis quae est in partibus non venit a quantitate, *concedo;* non venit a quantitate quod haec entitas sit in partibus, *nego. Pariter distinguo consequens.* Ante

18 Obra cit., lugar cit., pág. 393.
19 Lugar cit., pág. 392.

quantitatem aderat entitas partis in substantia sine partibus existente, *concedo;* aderat entitas partis in parte aliqua, *nego* [20].

Aquí, también, el lector se queda otra vez suspenso, dudando de si se le ha querido verdaderamente dar una solución a sus graves dificultades, o si se ha buscado simplemente sortear éstas con un efugio de meras palabras, que en el fondo se reduce a reafirmar la tesis del autor, pero sin apuntar el más mínimo conato de solución a aquellas dificultades que se le oponen. Pero aquí tampoco hay más; y creemos superfluo el comentario.

Y el caso es que tampoco hay más en el ya citado J. Gredt [21], ni en otros manuales modernos, partidarios de la misma sentencia tomista, que a la vista tenemos —y cuyos textos omitimos, por no alargar ya más este trabajo— y en los que tampoco es dable encontrar más que igual suposición gratuita de lo que habría de demostrarse, e iguales efugios verbales en la solución de las gravísimas dificultades. Sólo haremos mención de A. M. Pirotta O. P., quien ni aun parece recoger éstas [22]. Es lo más cómodo.

Claro está —y con esto volvemos a la misma idea, apuntada desde un principio, y ponemos fin a este trabajo— que por este camino, ni podrán salir nunca las cuestiones de aquel punto muerto de inercia intelectual, a que antes aludimos, ni la filosofía escolástica progresará gran cosa, ni ganará terreno apreciable hacia el ideal suspirado de unidad doctrinal, ni podrá prometerse, por este capítulo, muchos éxitos de convencimiento o de proselitismo, ni verá acrecentadas sus posibilidades de llegar a ser el templo magnífico de la verdad racional, de líneas puras y firmes, donde vengan a cobijarse las inteligencias desorientadas del mundo moderno.

Hacemos votos, por que los esfuerzos sinceros, colaboradores, de absoluto desinterés y lealtad para la verdad filosófica, de los estudiosos capacitados, por fortuna cada día más numerosos, de la Escolástica logren abrir una nueva época de gloria a la filosofía *perenne*.

20 Pero si estaba ya *ante quantitatem* la entidad sustancial de las partes, según concede C. Boyer, y puesto que las diferencias numéricas se identifican con la misma entidad sustancial de las partes, ¿cómo es posible que no estuvieran estas partes *ante quantitatem*, estando sus diferencias numéricas que formalmente las distinguen o constituyen?

21 Obra cit., lugar cit., pág. 230.

22 Aunque recoja otras secundarias o relacionadas con otros extremos, y aunque el pensamiento de este autor en toda esta cuestión nos parezca algo confuso. *Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae;* Turini, MCMXXXVI, pág. 126 sigs.

LUCIUS RODRIGO, S. I.
Theologiae Mor. et Iuris Can. Professor
in Pontificia Universitate Comillensi

DE RELATIONE INTER MATRIMONII NULLITATEM ET NULLITATEM CONSENSUS MATRIMONIALIS PHILOSOPHICO - IURIDICA RELECTIO

«Scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimonialem necessario non excludit»
CODEX IC can. 1085.

DE RELATIONE INTER NULLITATEM MATRIMONII ET NULLITATEM CONSENSUS MATRIMONIALIS PHILOSOPHICO-IURIDICA RELECTIO

RELECTIONIS INDICULUS

I

Introductio generalis

1. Quaestionis momentum.—2. Quaestio in Codice IC.—3. Praesens nostrum intentum.—4. Materiae delimitatio.

II

Examen elementale canonis 1085

5. Propria eiusdem materia.—6. Quaestio in complementum addenda.—7. Processus a nobis servandus.—8. Processus in altera relectionis parte.

III

Notiones praemittendae

9. Matrimonium *in fieri* et *in facto esse*.—10. Nullitas *matrimonii* ipsius.—11. Radices huius nullitatis.—12. Nullitas *consensus* matrimonialis, et species huius nullitatis.—13. Radices eiusdem ex Codice IC.—14. Radices huius nullitatis naturalis.—15. Nullitas *exsistentiae*, et nullitas *efficaciae*.—16. Efficacia *in actu primo*, et *in actu secundo*.

PARS RELECTIONIS PRIOR

Causae nullitatis consensus non sunt externae

17. Quaestionis huiusce propositio.

IV

Veteris doctrinae excussio

18. Veterum sententiae in quaestione.—19. Nullitas ex inhabilitate personali.—20. Ratio potior allegari solita.—21. Rationis huiusce excussio.—22. Conclusio ex solutione derivans.—23. Ratio consensus erronei aut condicionati.—24. Huius cum praecedenti comparatio.—25. Posterioris rationis excussio.

V

Theoria in impedimentis iuris naturae

26. Duplex impedimentorum consideratio.—27. Ut modificativa obiecti consensus.—28. Instituitur argumentum.—29. Ut modificativa subiecti consentientis.—30. Consideratio praeferenda.—31. Impedimenta ut afficientia ius nubendi.

VI

De impedimentis ut afficientibus ius consentiendi

32. Consensus quotupliciter matrimonialis.—33. Difficultatis propositio in quaestione.—34. Difficultatis propositae sequelae.

VII

Propositae difficultatis excussio

35. Distinctio iuris *nubendi* a iure *consentiendi*.—36. Perseverantia iuris consentiendi.—37. Confirmatio ex iure contractuali.—38. Quaestio ut extranea excludenda.

VIII

Extensio theoriae ad impedimenta iuris positivi

39. Arguitur ex genericitate theoriae.—40. Arguitur ex comparata impedimentorum efficacia.—41. Arguitur ex limitatione humanae auctoritatis.

IX

Theoria in nullitate ex vitio alieni consensus

42. Sententia assertiva nullitatis.—43. Rationis ex inidoneitate materiae reiectio.—44. Rationis ex conditionato consensu discussio.—45. Instantia ex consensu perfecte reciproco.—46. Rationis ex falsitate formae levitas.—47. Extensio ad nullitatem alieni consensus etiam naturalem.—48. Discrimen inter consensum nullum naturaliter, et nullum positive.—49. Conclusio definitiva eruenda.

PARS RELECTIONIS ALTERA

Persuasio irriti matrimonii ut exclusiva consensus

X

Apta quaestionis definitio

50. Nullitas matrimonii in qua vertitur quaestio.—51. Independentia influxus a realitate obiectiva.—52. Advertentia pro consensu matrimoniali eiusque obiectum.—53. Triplex status deliberantis de illo consensu.—54. Inconsideratio nullitatis innocua consensui, immo etiam proficua.—55. Difficultas tota in persuasione nullitatis.—56. Et quidem in persuasione *subiective* accepta.—57. Persuasio *ut status*.—58. Respectus attentus in can. 1085.—59. Solutio quaestionis insufficiens.—60. Radix difficultatis.—61. Insufficientia distinctionis possibilitatis *naturalis* aut *iuridicae*.

XI

Quaestio de possibilitate voliti

62. Praesuppositum de obiecto voluntatis.—63. Quaestio nostra inde derivata, eiusque communis resolutio.—64. Impossibile *ut tale* est inappetibile.

XII

Quaestio in absolute impossibilibus

65. Simplex amor in absolute impossibilibus.—66. Simplex eorumdem velleitas.—67. Affectus ad ipsa pure affective assecutivus.—68. Affectus ad ea efficaciter assecutivus.

XIII

Quaestio in non absolute impossibilibus

69. Eorum determinatio et efficax assequibilitas.—70. Sufficiens pro efficaci appetitione possibilitas.—71. Appetitio obiecti non suspicati ut impossibilis.—72. Appetitio obiecti suspicati ut inassequibilis.—73. Appetitio *pro nunc*, aut *pro tunc*, aut indeterminate.—74. Appetitio obiecti assequibilis, qui post fit inassequibile.—75. Appetitio obiecti nondum assequibilis.—76. Brevis theoriae recapitulatio.

XIV

Praemittenda ad applicationem theoriae

77. Consensus matrimonialis non est actus inefficaciter assecutivus.—78. Propositi matrimonialis theoria.—79. Consensus matrimonialis natura.—80. *Nullitas* matrimonii praevidenda.—81. Conclusiones de impossibilitate matrimonii excludente vel minus consensum.—82. Veterum sententia in tota quaestione.

XV

De consensu sub opinione nullitatis

83. Opinionis species et fundamenta.—84. Possibilitas consensus in opinione *conscia*.—85. Consensus necessario tunc hypotheticus.—86. Consensus in opinione nullitatis *inconscia*.—87. Quo ipse in casu revocandus.

XVI

De consensu sub scientia nullitatis

88. Duplex in casu praevisa impossibilitas.—89. Frustrabilitas consensus in impossibilitate diminuta.—90. Conclusio de possibilitate consensus limitata.—91. Limitatio consensus exclusa.—92. Huius efficacia exclusa per actualem obiecti impossibilitatem.—93. Difficultas efficacis voluntatis de hypothetice possibilibus.—94. Conclusio finalis in quaestione.

XVII

De explicationibus usualibus interpretum IC

95. Formulae aut nimis universales aut restrictae ad opinionem.—96. Formula *legis contemptae*.—97. Formula aequipollens *praecisionis*.—98. Praecisionis defensio cum duplici exemplo.—99.—Difficultatis *huiusce solutio*.—100. Undenam non petenda disparitas.—101. Undenam ea petenda.—102. Solutio, si transmittitur paritas.—103. Formulae usitatissimae perpensio.—104. Quaestionis in ordine practico resolutio.—105. Integra manet tradita theoria.

XVIII

Conclusiones definitivae eruendae

106. Conclusio de causa *per se* annullativa consensus.—107. Conclusio de persuasione nullitatis matrimonii, ut pariter unice annullativa consensus.—108. Conclusio de sanabilitate *in radice* matrimonii irriti ex iuris naturalis impedimento.—109. Conclusio circa consensum in sanatione suppositum.

I

Introductio generalis

1. Quaestio tota *de influxu* aut ignorantiae aut scientiae aut erroris in consensum voluntatis, per quem fit in ratione causae formalis matrimonium *in fieri*, in ratione autem causae efficientis matrimonium *in facto esse*, est quaestio in Iure exquisitissima ob eius elegantem subtilitatem [1], trita ob eiusdem ab antiquo diligentem per eximios quosque Doctores tractationem, practica demum simul, si qua alia, ob quotidianum omnino illius usum ad plurimos in re matrimoniali casus vere graves et molestos resolvendos.

2. Recens Iuris Canonici Codex nullo potuit modo sese praebere huius gravissimi problematis iuridici non diligentissime sollicitum: et inde, tradita in canone 1081 necessitate atque natura matrimonialis consensus ut matrimonium institutum habeatur, determinat deinde authentice, perspicuis accuratisque formulis, per quatuor continuorum canonum decursum, a 1082 ad 1085, influxum qui attribui debet, ad matrimonialem consensum et consequenter ipsum matrimonium excludendum, sive *ignorantiae* de matrimonii natura qua contrahentes infici possunt, —sive *errori* tum facti circa personam eiusve qualitates cum qua contrahitur, tum iuris circa matrimonii essentiales proprietates, —sive tandem *persuasioni* aut certae aut mere probabili, verae vel erroneae, de matrimonii propositi nullitate, sub qua accidat poni matrimonialis consensus.

3. Praesens nostrum intentum ultimam hanc tantummodo quaestionem dilucidare pro posse conabitur, per aptam ad nostrae mentis exiguas vires propositam canonis 1085 interpretationem atque scientificam philosophicam analysim: idque non prorsus vacuum atque inutile fore putāmus, etiam post tot tantorumque sive veterum sive recentiorum auctorum sapientes dissertationes, quae consensus matrimonialis vitia penitus scrutati sunt.

4. Ut materia relectionis bene delimitetur, monemus esse nobis parcendum a prosequendis historicis vicibus quaestionis in eiusdem sive ortu sive evolutione tum iuridica, penes Iuris constituti Fontes atque ve-

1 Insignis ille sapiens utriusque iuris atque morum, Io. D'Annibale, *Summula Theol. mor.* (Romae, 1908, ed. 5) 1, 147 nota 26 aiebat: «Elegans, sed implexa et subdifficilis haec quaestio est». Et ibid. 1, 133 nota 5 iterabat: «Quaestio haec gravissima est».

nerabilem Iurisprudentiam eiusdem Iuris interpretativam et applicativam, tum doctrinali penes doctissimos illos tot tantosque iuris veteris commentatores: in his igitur aut silebimus prorsus, aut elementales omnino erimus expositores.

Parcemus itidem in theoria quam amabimus exponenda ab eiusdem fundamentis discutiendis et solidandis per subsidia sive veteris Iuris, sive pristinae aut modernae Iurisprudentiae: quae quidem omnia aliis liceat integra permittere.

Toti igitur versabimur in propositione et roboratione theoriae ad postulata solius Philosophiae iuridicae. Nec frustra, nisi nostrae mentis ac iudicii imbecillitas fefellerit nos. Etenim, cui placuerit, ne dicam modernam litteraturam perscrutari canonis 1085 interpretativam, sed etiam ampliores veterum Doctorum commentationes circum circa praesentem quaestionem versantes, facile eidem constabit theoriam mansisse aut incomplete discussam, aut titubantibus argumentis fundatam, aut principiis conclusionibusque parum definitis et certis propositam.

II

Examen elementale canonis 1085

5. En textum canonis 1085 quem aggredimur commentari: «Scientia aut opinio nullitatis matrimonii consensum matrimonialem necessario non excludit» [2].

Praemittimus elementale examen canonis, quod iuvabit sine dubio pro nostra materia et quaestione apte definienda. Videlicet:

Quaestio resoluta formaliter et authentice per relatum iuridicum principium ea est, quemadmodum constat ex simplici canonis inspectione: Utrum nullitas matrimonii contrahendi, aut *scita* aut *opinata*, inferat causaliter nullitatem ipsius consensus matrimonialis, ita nempe ut effective nullitas matrimonii fundetur semper *proxime* et immediate in nullitate seu inexsistentia *ipsius consensus* qui illud debuisset causare.

2 Canonis formula diceretur fere transcripta ex Gasparri, *Tractatus canon. de matrim.* (Parisiis, 1904 ed. 3) n. 906 sic concludente: «Praxis Ecclesiae... non admittit scientiam vel opinionem impedimenti consensum matrimonialem per se et necessario excludere». Notae autem sunt partes Gasparri tribuendae in elaboratione Codicis Iuris Canonici.

Ceterum Gasparri nihil aliud fecerat l. c. nisi negare oppositam affirmationem quam legimus apud Gury, *Compendium Theol. mor.* a primis eius editionibus. Sic v. c. in edit. barcinonensi anni 1852 (decessit Gury an. 1866), probatur neccesitas consensum renovandi ad revalidandum matrimonium nulliter initum ob dirimens impedimentum utrique parti notum, his verbis: «quia scientia nullitatis matrimonii, stante impedimento dirimente, necessario verum consensum in matrimonium excludit». Et formula manet, licet magis accurata, in subsequentibus editionibus, v. c. apud Gury-Ballerini, *Compendium Theol. mor.* (Barcinone, 1877) dum dicitur 2, 895: «quia scientia nullitatis matrimonii ob notum impedimentum dirimens necessario verum consensum in praecedenti matrimonii contractu excluserat».

Sed exinde etiam liquidum est, praevisam matrimonii nullitatem supponi in canone exortam ultimo et radicaliter ex alio defectu quam ex vitio naturali ipsius consensus: etenim quando nullitas praevidetur proveniens sic et totaliter ex huiusmodi defectu, tunc iam illa nequaquam potest esse causa nullitatis ipsius consensus; sed potius praevidebitur haec nullitas tamquam causa prioris. Insuper absurde concluderetur in casu quod nullitas matrimonii scita aut opinata non implicaret necessario nullitatem ipsius consensus matrimonialis.

Praeterea, causae de quarum influxu in nullitatem consensus matrimonialis determinatur in canone 1085, sunt formaliter et taxative, non praecise causa irritativa matrimonii *in se sumpta,* cuiusmodi sunt dirimens impedimentum, defectus formae canonicae et vitium pure canonicum consensus; sed causa huiusmodi *formaliter* prout cadens sub scientia aut opinione subiecti, nam sic consequenter cadet sub eadem scientia vel opinione nullitas matrimonii, ex exsistentia *obiectiva* illius causae derivanda. In huius igitur quaestionis resolutione canon exclusive versatur. Nihilominus:

6. In utile complementum nostri commentarii atque theoriae, valde opportunum iudicavimus in examen pariter diligens revocare quaestionem aliam, quam canon 1085 negative resolutam supponere videtur. Ea quidem, olim communi doctorum calculo et favore affirmative decisa, sed recentius iam obsoleta atque negative sine discussione definita, si bene in suis fundamentis discutiatur, erit sine dubio apprime praeparatura theoriam explicativam quaestionis specificae per canonem 1085 authentice resolutae.

Est autem illa quaestio, utrum causa annullativa matrimonii, etiam non apprehensa, seu *ut obiective* et realiter exsistens atque ignorata, irritet per se ipsam necne etiam ipsum consensum matrimonialem. Si hoc ergo doctrinae punctum tradamus in suis fundamentis discussum, plena atque lucida erit theoria, materiam huius relectionis integram complectens: videlicet, quaenam vigeat iuridica relatio inter matrimonii nullitatem et nullitatem consensus matrimonialis.

7. Ut processus generalis relectionis nostrae quasi uno ictu perspici facilius possit, en veluti milliaria nostri itineris signa. Post breviter refricatam memoriam de notionibus et radicibus *nullitatis* tum matrimonii tum consensus matrimonialis, dividimus materiam in duas quas in praecedentibus iam indicavimus tractationis partes.

In priori parte solliciti sumus de serio perpendendo, num, prout plures inter veteres mordicus tenuerunt, ea sit agnoscenda *vis obiectiva* defectus substantialis cuiuslibet irritantis matrimonium, ut quamvis ipse fuerit extrinsecus consensui de cuius nullitate quaeritur, atque omnino

ignoratus a subiecto, adhuc tamen consensum hunc necessario, licet indirecte, irritet *ut matrimonialem,* quippe cadentem in materiam non matrimonialem.

Id autem conamur reicere, bene pro viribus perpensa ea quam putamus esse efficaciam impedimentorum matrimonialium, iuris sive naturalis sive positivi, et quidem relate tum ad ius nubendi, tum ad ius consentiendi in matrimonium, quae optime quidem inter se convertuntur, sed quae etiam utiliter pro recta atque accuratiori expositione doctrinae possunt ab invicem discriminari.

Extendimus deinde facili calamo traditam theoriam ad vitia irritantia matrimonium, in quantum corrumpunt substantialiter consensum compartis: et deducimus neque hanc nullitatem matrimonii *obiectivam* importare, *praecisive* ab eius aestimatione per alterum subiectum consensurum, nullitatem consensus matrimonialis ab hoc praestandi.

In altera parte relectionis, ad quam continuo excurrimus, inquirendum iam nobis est, utrum nullitas matrimonii aut scita aut opinata a subiecto consensuro, et quidem formaliter *prout scita vel opinata,* inferat necessariam consensus matrimonialis praestandi nullitatem, non solum quoad efficaciam, sed etiam quoad ipsam eius exsistentiam *ut matrimonialis.*

8. Bene delimitatis tum quaestione tum sensu adoptato seu *opinionis* seu *scientiae,* devenimus confestim ad concludendum, quaestionem agitandam, in ultima eiusdem radice consideratam, devolvi facile totam ad generalem illam philosophicam de necessitate obiectum volendum percipiendi tamquam possibile, seu assequibile pro subiecto, ut ad illud actus voluntatis efficax, seu in sua tendentia obiecti propositi assecutivus, possit terminari.

Resolvimus igitur primum *in genere,* nihil impossibile *ut tale* posse esse volitum; ut deinde, post expensas diversas species sive actuum voluntatis sive impossibilium, et post determinatam capacitatem horum actuum se ferendi in impossibile perspectum *ut possibile,* concludamus sola obiecta quae ut certo, absolute et perpetuo impossibilia aestimentur excludere possibilitatem actus voluntatis, qui ut efficaciter assecutivus ad illa terminetur.

Praeparamus inde applicationem expositae theoriae, determinando in antecessum naturam consensus matrimonialis, de genere nempe volitionis *in se* efficaciter assecutivae proprii obiecti, prout propositi per intellectum ut assequibilis; atque statim *eruimus* ex antea disputatis intra quos limites terminari in matrimonium queat vel secus consensus *ut vere in se ipso* matrimonialis, non obstante praevisa matrimonii impossibilitate.

Concludimus illico opinionem de nullitate matrimonii contrahendi permittere omnino, *si conscia ea sit,* ut possibilem consensum matrimonialem terminatum ad matrimonium *prout* praevidetur verificabile non absurde, intra fines quidem datae praevisionis. *Si autem inconscia* ea exsistat, iam casum deducimus ad nullitatem *scitam.*

Pro hac igitur nullitate aestimata ut certa, statuimus tamquam adhuc in ea possibilem consensum vere *in se* matrimonialem, dummodo is ponatur limitatus adamussim ad hypothesim, quae non aestimetur ut certo chimaerica, possibilitatis alicuius praesentis aut futurae validi matrimonii.

Hinc iam licet nobis crisim instituere solutionum ab interpretibus canonis IC 1085 usurpatarum, quae in rigore theorico ut *nimium universales* in formula sonare videntur, quasi semper maneret ad arbitrium consentientis consensum praestare vere matrimonialem; sed quae *practice* excusari possunt plures, licet inter nebulas manere patiantur verae solutionis fundamenta atque limites.

III

Notiones praemittendae

9. Ad praeliminaria rememoranda deveniendo, tritum est distinguere matrimonium *in fieri,* quod dici consuevit, et matrimonium *in facto esse*: prius est matrimonium *causaliter* seu active sumptum; atque illud dicit ipsum consensum matrimonialem mutuum, per quem efficienter causari debet coniugale vinculum, seu unio illa atque iuridica relatio quae forma est societatis maritalis ac matrimonialis status. Alterum vero est matrimonium *formaliter* et passive sumptum, illudque stat in huiusmodi memorato effectu permanenti, per matrimonium *in fieri* causato.

Iam vero, dum in canone 1085 fit virtualis illa contrapositio inter consensus matrimonialis nullitatem, et nullitatem ipsius matrimonii, sufficienter exinde liquescit matrimonium ibidem accipi *in facto esse,* atque sic illud nos quoque accipiemus in decursu nostrae huius relectionis.

10. Nullitas igitur matrimonii est nullitas vinculi, relationis et societatis coniugalis, necessario indigitans formaliter, non praecise *inexsistentiam,* sed meram *inefficaciam* matrimonialis consensus, quippe sit eius unica causa effectiva, secundum authentica pronuntiata canonis 1081 § 1.

Sed illa nullitas potest esse aut *originaria,* negans etiam primam vinculi matrimonialis exsistentiam, —aut *superveniens,* excludens, non quidem primam huiusmodi exsistentiam, quam potius essentialiter supponit, sed tantummodo ulteriorem vinculi perseverantiam per eiusdem resolutionem.

Ex hac autem duplici nullitate consensus, sola prior nostra interest, nam sola ipsa est quae attenditur in can. 1085 commentando, qui totus est in definiendo, num consensus matrimonialis, qui aestimetur vel sciatur ut effective et realiter *inefficax* ad matrimoniale vinculum inducendum et sic causandum matrimonium in facto esse, sit necessario *nullus in se ipso*, ideoque nec salvans propriam essentiam matrimonialis consensus [3].

11. Radix immediata seu proxima unde nullitas matrimonii originaria derivari potest, reponenda est unice, per se et formaliter in *inefficacia* consensus matrimonialis, ut paulo superius eruimus ex canone 1081 § 1.

Sed haec inefficacia oriri potest, aut *ex nullitate naturali* ipsius consensus, qui defectu substantiali laboret, vitiante radicaliter ipsam naturam specificam consensus matrimonialis; —aut *ex lege irritante positiva*, quae consensum naturaliter validum reddat iuridice inefficacem, ob defectum requisiti supererogatorii *sive* pro libertate sub qua consensus matrimonialis emittendus est, cuiusmodi est error de conditione servili relatus in can. 1082 § 2 n. 2, *sive* pro modo externae necessariae manifestationis, v. c. defectus praesentialitatis requisitae in can. 1088 § 1, vel sollemnitatis definitae a canone 1094 ad 1099; —aut tandem *ex inhabilitate personali* contrahentium, quae antecedens consensus positionem, stat formaliter in incapacitate iuridica personae, sive naturali sive positiva, ad societatem coniugalem ineundam, et inde ad matrimonialem consensum *ut efficacem* praestandum.

Atque haec sufficiant summarie praenotata circa matrimonii nullitatem eiusque radices, quae opportuna censemus ad scopum canonis 1085 commentandi. Idem oportet praestemus circa consensus matrimonialis nullitatem.

12. Nullitas consensus matrimonialis est formaliter nullitas actus voluntatis, ut nunc actu volentis tradere et acceptare «ius in corpus perpetuum et exclusivum in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem», quae est tandem notio matrimonialis consensus tradita in can. 1081 § 2. Denegat igitur formaliter huiusmodi nullitas voluntatem praesentem inducendi matrimoniale vinculum, et sic causandi coniugalem societatem.

Distingui autem potest haec nullitas alia *naturalis*, alia positiva: prout videlicet ea derivetur ex defectu alicuius requisiti, aut naturali iure aut iure tantum positivo necessarii, ut consensus matrimonialis in proprio suo esse specifice constitutus haberi possit. Prior quidem nullitas est nullitas

3 Nullitas *superveniens* matrimonii *active* sumpta dicitur potius annullatio seu dissolutio: vox autem per se sonat potius ac significat effectum huius annullationis receptum in subiecto annullato; aut si agatur de *originaria* nullitate, meram negationem subiecti de quo praedicatur, scilicet, in casu nostro, matrimonii, quod proinde significatur inexsistens.

ipsius *exsistentiae*; altera autem est potius nullitas solius iuridicae *efficaciae*, salvo igitur naturali esse atque valere matrimonialis consensus, ut mox distinctius declarabimus.

13. In Codice IC, a canone 1082 ad 1087 determinantur vitia invalidantia matrimonium in ipsa matrimonii radice, dum videlicet eliminant aut eliminare possunt ipsum consensum matrimonialem; ignorantia nempe, error, persuasio nullitatis et metus. Sed in his omnibus, si secludimus casum de errore in conditione servili, videtur nobis unice habita prae oculis determinatio authentica causarum quae nullitatem *naturalem* matrimonialis consensus ferunt: idque etiam *sensu exclusivo*, ita ergo ut implicite saltem definiatur nullas alias causas tamquam invalidantes ipsum consensum admitti, ad minus quae ex iure tantum positivo deriventur.

Verum quidem est, nequaquam certum esse invalidationem consensus matrimonialis *ex metu*, quam determinat can. 1087 § 1 derivari ex iure ipso naturali [4]; sed adhuc eum, certam saltem ex iure ecclesiastico invaliditatem decernentem matrimonii ex tali metu iniți, nihil aliud facere censemus, nisi assecurare nullitatem matrimonii quod valde probabiliter ex vitio naturali et substantiali ipsius consensus sustineri validum non potest, et sic arcere pericula naturalis invaliditatis, dum declarantur certo irrita matrimonia quae ex metu ibidem definito possent extorqueri.

Inde iam possemus *a limine concludere*, canonem 1085, dum statuit persuasionem, sive probabilem sive certam, de nullitate matrimonii ineundi non ferre secum *necessario* consensus matrimonialis ipsius nullitatem, intelligere saltem aeque primario nullitatem consensus etiam *naturalem*. Oportebit igitur synthetice proponere radices seu fontes ex quibus huiusmodi naturalis nullitas poterit derivari.

14. Oriri potest ipsa, *in primis* ex defectu praerequisiti aut elementi consensui matrimoniali *essentialiter* necessarii: ut si deficiat sufficiens cognitio, voluntarietas aut libertas, quales a natura talis actus exiguntur.

Item, ex defectu *specificae* tendentiae consensus matrimonialis propriae, quae nempe non sit in realem positionem sui obiecti vi proprii actus, sed sistat aut in mera complacentia circa obiectum specificum matrimonialis contractus ut pure intentionaliter exsistens, aut etiam in mero desiderio inefficaci realis positionis eiusdem, aut tandem in efficaci, sed quod sit mera voluntas consensum matrimonialem ponendi in futuro.

4 Antiquum est in hoc puncto dissidium dividens iuristas et theologos: quorum alii et quidem gravissimi stant cum *S. Th. Supplem.* (Ed. Leon, Romae, 1882...) q. 47 a. 3 pro nullitate etiam e iure naturae; alii autem, numero quoque et pondere potentes, cum Sanchez, *De matrim.* (Lugduni, 1637) l. 4 d. 14 n. 2 et Lugo, *de iust, et iure*, (Ed. Fournials, Paris 1868-1869) d. 22 n. 120, pro nullitate e solo iure positivo. Inter recentes perdurat discordia; et sic prioribus assentitur v. c. Wernz-Vidal, *Ius canon.* (Romae, 1925) 5, 502; dum accedit posterioribus v. c Gasparri, *Tract. canon. de matrim.* (Romae, 1932) 2, 841.

Pariter, ex imperfectione ipsius tendentiae specificae nunc determinatae, quae *aut non sit* plena et perfecta in ratione consensus matrimonialis, prout est actus humanus perfectus et qualificatus, *aut non sit* voluntas mutuo tradendi et mutuo *simul* acceptandi, aequali substantialiter et perfecta reciprocitate, ius maritale.

Praeterea, ex diversitate obiecti, quod videlicet non sit ius in usum corporis, et quidem in usum et mutuum et sexualem et consummatum et naturalem, atque ius in talem usum tum perpetuum tum exclusivum.

Tandem, ex defectu externae naturaliter necessariae et sufficientis manifestationis. Haec omnia et singula totidem capita sunt ex ipsa natura rei excludentia, non solum *efficaciam* matrimonialis consensus, sed ipsam eius constitutionem et *exsistentiam* in ratione sui propria et specifica consensus matrimonialis.

15. Duplex enim nullitas *coniugalis consensus* apprime distinguenda est, quemadmodum in n. 12 iam innuimus: nullitas ipsius *exsistentiae,* et nullitas solius *efficaciae* iuridicae:

Prior denegat simpliciter ipsum consensum matrimonialem, qui non exsurgit constitutus in proprio esse suo specifico: atque oritur illa *unice et exclusive* ex nunc summarie a nobis descriptis naturalibus ipsius consensus defectibus.

Altera autem, salvo ipso matrimoniali consensu, essentialiter et perfecte constituto atque exsistente in proprio eiusdem naturali esse consensus matrimonialis, denegat tantum formaliter efficaciam ipsius specificam, quae stat in inducendo ac causando vinculum coniugale per mutuam effectivam traditionem et acceptationem iuris matrimonialis in corpus.

Nequaquam ignoratur haec distinctio in Codice IC, sed e contra ea *implicite* admittitur saepius, et nominatim v. c. in can. 1085, dum nullitas matrimonii, quod in canone 1081 § 1 declaratur non causabile nisi per partium consensum, edicitur non implicare necessario nullitatem ipsius huius consensus matrimonialis. *Explicite* autem ea insinuatur in canone 1139 § 1 aiente: «Quodlibet matrimonium initum cum utriusque partis consensu naturaliter sufficiente, sed iuridice inefficaci ob dirimens impedimentum iuris ecclesiastici vel ob defectum legitimae formae, potest in radice sanari, dummodo consensus perseveret».

16. Verum duplex efficacia *matrimonialis consensus* adhuc distingui rectissime potest, pro modo videlicet quo ipsa consideretur:

Alia est efficacia *in actu primo,* stans in vi ipsa causativa quae consensui inest essentialiter, considerata quidem in signo priori ad matrimonii

causationem realem. Haec, imquam, efficacia est intrinseca atque essentialis matrimoniali consensui: qui, si exsistit secundum propria naturalia requisita atque elementa, exsistet essentialiter ut vere *ex se ipso* capax ac potens tradere et acceptare effective coniugale ius, et sic inducere vinculum matrimoniale: attamen haec naturalis vis ac potentia nullatenus reducitur in effectum pro tempore illo pro quo consensus positus eum esset ex propria sua tendentia causaturus, ob interiectum obicem sibi extraneum, effectivam illius causationem impedientem.

Altera est efficacia *in actu secundo,* stans in reali et activa productione vinculi coniugalis per effectivam traditionem-acceptationem matrimonialis iuris: dicit igitur ipsa vim causativam consensus matrimonialis propriam, totam quidem ordinis iuridici et moralis, ut actu causantem effectum iuridico-moralem specificum quem causare nata est, scilicet, coniugale inter consentientes vinculum.

PARS PRIOR

Causae nullitatis consensus non sunt externae

17 His traditis distinctionibus atque declarationibus, quarum aliquae dilucidationem opportunam accipient ex disputandis per nostrae relectionis decursum, antequam deveniamus ad quaestionem specificam canonis 1085, ut iam praemonuimus in n. 6, exponendam breviter putamus gravem atque utilem theoriam, quae viam sternet faciliorem ad laudati canonis interpretationem secundum propriissimas eiusdem quaestiones.

Versatur illa *circa nullitatem exsistentiae,* et non meram inefficaciam consensus matrimonialis: num videlicet radices eiusdem sint totae quantae *internae* ipsi consensui, an e contra dentur quoque *externae,* petitae nimirum *sive* ex inhabilitate matrimoniali contrahentium, ratione impedimenti dirimentis naturalis aut positivi quo ii detineantur, —*sive* ex defectu substantiali consensus ipsius, sed ab altera parte praestandi, —*sive* etiam ex lege positiva irritativa ipsius consensus.

Nostra in hac quaestione *simplex resolutio* est affirmativa ad primam partem, negativa vero ad alteram: etenim tenendum omnino est causas inefficaciae consensus matrimonialis posse quidem esse tum internas tum externas; sed causas nullitatis, excludentis ipsum consensum matrimonialem in proprio suo esse specifico, solas posse esse internas.

IV

Veteris doctrinae excussio

18. Validissima olim sententia fuit inter veteres Doctores, sive moralistas sive iurisperitos, quae sustinuit ipsum matrimonialem consensum, non solum inefficacem, sed etiam nullum esse, nullitate constitutionis et exsistentiae in propria specifica ratione consensus matrimonialis, ex quo eius positioni obstaret aut *inhabilitas* personarum ex impedimento dirimente promanans, sive quolibet [5], sive saltem iuris divini [6], —aut insuper adhuc iuxta alios [7], nullitas ipsius consensus ab altero ex contrahentibus praestiti ob defectum eidem consensui intrinsecum et substantialem, cuiusmodi est fictio, error, dolus, metus vitiantes substantialiter illum.

Sed haec sententia sub triplici eius forma atque ambitu, maxime post novum Codicem IC, penitus obsolevisse videtur.

19. Quoad casum inhabilitatis personalis ad contrahendum, manet omnino extra quaestionem *incapacitas naturalis* quae in subiecto dari possit ad ipsum actum humanum praestandum: cum enim ea importet insuf-

5 Sanchez, *De matrimonio*, l. 2 d. 35 n. 2, hanc sententiam propugnans ut omnino tenendam, allegat pro ea viginti duos, gravissimi supercilii iurisperitos, atque quindecim usque theologos, optimae plerumque notae; quos inter recensetur ipse scholae princeps S. Thomas, *In 4 sent.* (Ed. Vivès, Paris 1871-1880), et Scotus, (Ed. Vivès, Paris 1891-1895) *In 4 sent.* d. 35 q. un. § Respondeo. Villalobos, (Alcalá, 1668) *Suma de Teología moral*, tr. 14 dif. 32 n. 2 vocat hanc sententiam *communem;* immo, longius progrediens Pontius (Lugduni, 1640), *De matrimonio*, l. 4 c. 24 n. 2 eamdem appellat *certam.*

6 Non immerito huc revocarentur aliqui saltem ex auctoribus qui negarunt sanari posse in radice matrimonium nulliter initum ex impedimento iuris divini licet ignorato. Sic v. c. Feije, *De impedim.* (Lovanii, 1874) n. 82 videtur admittere in casu praestitum consensum ut vere in se ipso matrimonialem, saltem si cum ignorantia impedimenti positus fuerit; sed simul eum declarat ita in se inefficacem, ut umquam, etiam remoto impedimento, idem ipse possit causare vinculum coniugale. Cf. item n. 766.

Attamen si consensus positus fuit et manet vere in se matrimonialis, cur erit incapax umquam fieri in actu secundo efficax matrimonii? Et vicissim, si ita incapax nascitur et durat, cur vere matrimonialis dici potest?

Nec longe distat ab his Perrone, *De matrim.* (Leodii, 1861) l. 2 s. 1 c. 4 a. 1 dum negat in casu omnem efficaciam etiam radicalem consensui praestito, quasi in hoc staret vis specifica impedimentorum matrimonialium dirimentium e iure divino, prout contraponuntur impedimentis iuris humani.

Insanabilitas per R. Pontificem matrimonii istius, si ea esset asserenda, non foret eruenda ex insanabilitate consensus a vitio impeditae efficaciae; sed ex indecentia perpetua ut acceptetur umquam ut matrimonialis et causativus vinculi consensus idem positus quando eius efficaciae repugnabat ipsum naturae ius. Quae quidem ratio per se non evinceret ad summum nisi indecentiam ut retrotraherentur etiam per meram iuris fictionem ad tempus impedimenti adhuc obstantis effectus iuridici, sive naturales sive positivi, matrimonii valide initi. Cf. n. 105.

7 Pro hac sententia, ei quidem ipse cum plurimis quos allegat contrarius, quinque auctores recenset Sanchez, *De matrimonio*, l. 2 d. 32 n. 8. Eam acriter tuetur v. c. Pontius, *De matrimonio* (Lugduni, 1640), l. 4 c. 24 n. 3, premens in defensione theoriae vestigia Comitoli, *Resp. mor.* l. 1 q. 120, atque incaute pro se allegans Lessium, *De iust.* l. 2 c. 41 n. 61 in fine, licet citet per mendum n. 16.

Lessius quidem, agens l. c. non de contractu matrimoniali, sed de contractu religiosae professionis, qui certe ut illi aequivalens pro casu iure haberi potest, supponit *revocabilitatem*, consensus in eo qui valide ex sua parte professus est, quamdiu desit acceptatio in altera, quia v. c. consensus in hac fuit invalidus ex metu aliove defectu ipsius consensus. Ergo si Lessius consensum prioris dicit *revocabilem*, id est quia supponit illum validum et fuisse et permanere, non obstante nullitate consensus ab altero praestiti. Ceterum, in terminis expressis hanc sententiam docet Lessius, *De iust.* l. 2 c. 17 n. 72 tradens theoriam generalem consensus contractualis, aitque eam doceri passim a Doctoribus.

ficientiam *functionalem specificam* naturalium facultatum quae consensum matrimonialem efficacem efficere debent, ex defectu aliquo accidentali permanenti vel transitorio ipsis potentiis rationalibus inhaerente, qui praepedit exercitium et usum earumdem secundum valorem moralem obiectorum circa quae versantur, eo ipso huiusmodi incapacitas, pro tempore quo ipsa duraverit, excludit radicitus a quolibet facultatum rationalium exercitio, non solum notas *specificas* consensus uti matrimonialis, quod quidem iam plus quam satis esset ad effectum, sed ipsas quoque *genericas* consensus aut *contractualis* aut etiam simpliciter *humani* et liberi. Sic v. c. amentia perpetua hanc parit incapacitatem naturalem, sicut in genere, defectus quilibet usus rationis per quem subiectum maneat etiam transitorie incapax actus perfecte humani.

Idcirco, hac capacitate ad humane agendum integra in subiecto atque admissa ad salvandum in modo operandi consensum, non solum in sua ratione *generica* actus humani, sed etiam in *specifica* consensus contractualis, et quidem matrimonialis, difficultatem adhuc invenerunt veteres sapientissimi doctores ad salvam admittendam rationem essentialem consensus matrimonialis, in casu quo contrahentes huiusmodi sic capaces, aliquo tamen impedimento matrimoniali detinerentur, ut puta, aetate, ligamine, cognatione et sic de ceteris aliis sive iuris naturalis sive iuris mere positivi.

Plures autem ex defensoribus huius sententiae, nullam saltem explicite rationem invocant in subsidium suae theoriae: hanc autem tradere solent, dum expendunt quatenus ad matrimonium nulliter contractum revalidandum egeat renovari consensus matrimonialis; atque exigunt novum consensum, quia originarium aestimant nullum nullitate ipsius constitutionis seu *exsistentiae*, et non mera nullitate *efficaciae*: si enim illam concederent et hanc salvarent, non urgerent renovationem, sed contenti essent ex rei natura consensus primo praestiti perseverantia sufficienti atque impedimenti remotione, nisi lex ecclesiastica, adhuc obstando efficaciae primitivi consensus, exigeret omnino novi consensus praestationem.

20. Ratio frequentior ab huius sententiae patronis allegata illa fuit: consensum matrimonialem cadere in casu *super inhabilem materiam* [8]. En igitur leviter, sed cum plena efficacia, si quam posset habere, evolutum eorum argumentum:

Consensus matrimonialis est consensus quo quis, in ordine ad societatem coniugalem ineundam, se tradit alteri parti, et acceptat traditionem alterius, se vicissim pariter tradentis. Atqui ligatus per dirimens impedi-

8 Sic v. c. Sanchez, *De matrimonio*, l. 2 d. 35 n. 2; Lessius, *De iust.* (Brixiae, 1696) l. 2 c. 17 n. 74; Bonacina (Opera omnia, Lugduni 1697) *De matrimonio*, q. 2 p. 10 n. 6; Coninck, *De sacramentis* (Lugduni, 1619), t. 2 d. 24 n. 95; Castropalao, (Op. mor. Lugduni, 1631-1651) *De sponsalibus*, d. 3 p. 7 2 n. 3.

mentum tradit personam iuridice et obiective inhabilem seu inidoneam ad talem societatem, et acceptat in eumdem finem personam itidem inhabilem; ergo consensus huiusmodi non subsistit ut traditivus et acceptativus, quippe carens obiecto tradibili et acceptabili: si autem traditivus et acceptativus non est ex inidoneitate materiae ad coniugalem societatem neque matrimonialis erit.

Vis ergo huius argumenti reponitur tota in eo quod censeant eius patroni deesse tunc pro consensu matrimoniali obiectum *matrimoniabile,* si vox liceat: cum autem obiectum determinet in genere causae obiectivae exsistentiam actus voluntatis, atque etiam eidem det esse specificum, nam actus specificantur per eorum obiecta formalia, si actus tendit in hoc obiectum ut matrimoniabile, et illud matrimoniabile non sit, actus neque erit matrimonialis.

21. Sed solutio difficilis non videtur. Profecto, actus voluntatis consentientis determinatur *ad esse,* in genere causae obiectivae, per bonitatem obiecti terminativi; *et ad tale esse* per specificam naturam talis obiecti appetibilis atque appetitioni propositi: sed determinatur ab eisdem, non *prout obiectum est* in se ipso, nam sic istud nullatenus agit in voluntatem atque manet prorsus eidem extraneum, sed *prout repraesentatum* per cognitionem, non enim aliter obiecta proponi possunt voluntati ut haec alliciatur ad actum circa ipsa.

Quapropter, dummodo obiectum *repraesentetur* ut matrimoniabile, seu ut capax terminandi *assecutive* consensum voluntatis, iam is consensus ad tale obiectum cum tendentia assecutiva terminatus, erit in sua specifica essentia, seu in propria specifica tendentia, quae tandem est totum eius intrinsecum esse, consensus vere matrimonialis. Si autem repraesentatio fallat, quatenus obiectum, id est persona, fuerit realiter non matrimoniabilis, consensus in sua tendentia, seu in suo intrinseco manebit adhuc totus et verissime matrimonialis, licet simul ex inidoneitate obiectiva materiae causare realiter non poterit iuridicum effectum in quem ut in terminum causabilem et causandum ipse ultimo tendit: verbo, erit *in se ipso* matrimonialis, sed carebit effectu, iuris nempe matrimonialis effective et realiter traditi et acceptati.

Inde, argumentum factum a patronis sententiae cuius crisim instituimus, dum ponitur ut urgens etiam independenter ab obiecti apprehensione, et vim totam repetens *ab obice obiectivo* impedimenti dirimentis realiter exsistentis, concludit utique, vel melius posset concludere legitime ad consensum non matrimonialem *in effectu,* sed nequaquam ad eumdem *in se ipso.* Ideoque, si obstante impedimento dirimente attendimus solummodo ad vim eiusdem iuridicam, praecisive ab eius cognitione per intellectum, excludit utique consensum *efficaciter in actu*

secundo matrimonialem, sed non necessario consensum *in se ipso* seu in propria tendentia constitutiva atque intrinseca vi matrimonialem, quem iure aestimamus tamquam *in actu primo* efficacem.

22. Unde ulterius concluditur: si impedimentum qualibet ex causa cessaret, sive etiam ut factum sive mere ut ius, tunc reddito iam obiecto in se ipso matrimoniabili, et perseverante consensu in se matrimoniali ad obiectum ut matrimoniabile terminato, consensus evaderet ex natura rei efficaciter *in actu secundo* matrimonialis, atque vinculum coniugale causaret, nisi forte alius obex tunc opponeretur eius iuridicae efficaciae. Sic, lex pure ecclesiastica, ad matrimonii irriti ex impedimento dirimente convalidationem *simplicem,* exigit in canone 1133, praeter cessationem vel remotionem impedimenti, novum consensum saltem in parte impedimenti conscia.

Ceterum, ut facile patet consideranti, haec quae tradimus theoriae principia, praescindunt prorsus ab eo quod impedimentum sit iuris aut humani tantum, aut divini quoque, etiam naturalis: nam nostra doctrina nititur tota in ipsa rerum natura, seu in modo operandi liberae voluntatis conformiter ad propriae naturae exigentias.

Sub hoc igitur aspectu, nec ligamen, nec perpetua impotentia, nec paternitas aut fraternitas naturalis, quae sunt totidem impedimenta e iure naturae dirimentia, dum dicunt obiectivam incapacitatem iuridicam naturalem in persona iisdem affecta et ligata, ut possit ipsa esse obiectum consensus matrimonialis terminativum, vim habent impediendi necessario et simpliciter, per se sola et praecisive ab eorum apprehensione per subiectum, consensum matrimonialem ad talem personam terminatum vel ab ipsa positum; sed solummodo ipsum impediendi ut in actu secundo efficacem, quemadmodum liquet iam satis ex dictis, atque adhuc distinctius ex mox dicendis constabit.

23. Alius modus arguendi pro sententia quam discutimus et refellimus, conatur ostendere dari tunc verum *errorem substantialem* vitiantem matrimonialem consensum; aut, quod in idem tandem recidit ad effectum, consensum in casu poni *virtualiter condicionatum* per condicionem de habilitate iuridica personae ad matrimonium valide ineundum.

Audiatur v. c. Villalobos, *Suma de Teología moral,* tr. 14 dif. 32, n. 2: «El consentimiento de persona inhábil es nulo, y el que consiente por error en el matrimonio, pensando que aquélla es su mujer, no consiente verdaderamente». Allegat autem subinde in huis rationis confirmationem dictum illud iurisconsulti Ulpiani, *In Dig.* fr. 15 (II, 1): «Quid enim tam contrarium consensui est quam error qui imperitiam detegit?»

Similiter arguebat olim Scotus, *In 4 sent.* d. 36 q. un. § *Sed hic dubium est.* Ait ergo subtilis Doctor, in casu proposito consensum dari in

illam personam cum qua contrahitur tamquam in potentem vicissim matrimonialiter contrahere; ergo si talis ipsa non sit, consensus in se ipso non stabit, utpote cuius ipsa prima exsistentia alligatur per subiecti voluntatem obiectivae verificationi condicionis de actuali habilitate personae ad quam consensus terminatur.

Consentit Pontius huic modo argumentandi, dum ait, *De matrimonio*, l. 4 c. 25 n. 2, consensum matrimonialem praestitum circa personam inhabilem esse nullum ex errore circa personam, seu potius circa qualitatem substantialem personae, «cum ille non consentiat nisi in personam legitimam et non impeditam, ea autem impedita est». Aut etiam supponit consensum dari condicionatum, seu volendo illum limitare ad iuris exigentias, quasi diceret: consentio in matrimonium, si nullum est inter nos impedimentum.

24. Comparando hoc argumentum *sub duplici eius formula*, consensus nempe vel substantialiter erronei vel condicionati, cum illo superius tradito et excluso quod amat invocare frequentior veterum doctorum turma, illud facile constare videtur:

Primum quod in hac relectione perpensum est argumentum, praescindit prorsus a notitia quae habeatur de exsistentia impedimenti dum consensus ponitur, et innititur totum in efficacia obiectiva impedimenti, radicaliter, licet mere indirecte, irritativa consensus, dum videlicet corrumpit essentialiter materiam circa quam debet cadere consensus matrimonialis, idoneam nempe matrimonio. Inde conatur illud aequali efficacia et pariter concludere pro casu sive cogniti sive ignorati impedimenti.

Alterum argumentum supponit impedimentum obiective exsistens, sed ignoratum, vel potius falso existimatum a consentiente ut inexsistens: etenim radix quae sub priori eius forma portenditur inducens nullitatem consensus condicionati, debet pariter supponere impedimentum positive putatum ut inexsistens, aut saltem ut non certo exsistens: sed eo ipso supponit sufficienter, quod si impedimentum sciatur certum, consensus non sit, saltem serio, ullo modo ponendus.

Praeterea, *primum* argumentum, propositum cum pluribus a Sanchez, arguit ex praetensa vi obiectiva impedimenti, quod iidem contendunt inhabilitare personam eo ligatam ad terminandum consensum, non solum ut *in actu secundo* efficacem, sed etiam ut *in actu primo* talem, seu quod idem est, simpliciter ut matrimonialem.

Alterum autem praescindit a quaestione, utrum impedimentum habeat hanc vim tam radicaliter irritativam personae quae ipso detinetur, atque tentat excludere ipsum consensum *ut matrimonialem* ex alio potius

capite: ex tendentia videlicet necessaria vel libera ipsius voluntatis, quae illum praestat determinate non intendens nisi personam habilem ducere.

25. Sed reponimus *ad hoc ultimum argumentum*: haec tendentia voluntatis quam supponit limitatam, potest eam intelligere limitatam vel libere vel necessario. Iam vero:

Si libere limitata supponitur per consentientem, qui sic et non aliter praesumatur consentire, sed qui posset *per se,* ad proprium liberrimum nutum, consensum absolutum praestare, prorsus videlicet independentem ex parte voluntatis a tali erronea apprehensione vel condicione limitativa, tunc argumentum nihil evincere putamus ut *necessarium*; sed totum contingens omnino erit, non minus ac ipsa voluntas, semper tunc potens pro suo placito consensum vere matrimonialem praestare sive sic limitatum, sive etiam absolutum atque independentem saltem in exsistendo, licet nequaquam in operando seu in obtinendo realiter effectum.

Si autem supponitur limitari necessario, per intrinsecam nempe limitationem quam secum fert sive error substantialis, sive intrinseca atque essentialis condicio, quasi consensus matrimonialis numquam poni posset nisi sic limitatus per condicionem aut inhabilitatis personae ad quam illa terminatur, aut rectae existimationis de huiusmodi habilitate, *tunc* argumentum factum videtur totum quantum gratuita affirmatio aut de substantialitate talis erroris, aut de essentialitate eiusmodi condicionis. Cf. n. 42.

V

Theoria in impedimentis iuris naturae

26. Quo plenior fiat intelligentia nostrae in quaestione theoriae, oportet bene attendere quomodo impedimenta dirimentia matrimonialia resistant matrimoniali consensui. Attendemus potissimum ad impedimenta iuris naturae: etenim si etiam quoad ipsa sufficienter pateat falsitas sententiae quam refellimus, a fortiori patescet huius labilitas prout extenditur ad impedimenta quae fuerint iuris tantum positivi.

Impedimenta igitur *iuris naturae,* in quibus plures etiam ex auctoribus non longaevae aetatis ante Codicem IC, theoriam contrariam firmare voluisse videntur [9], sunt taxative impotentia, ligamen et carnalis paternitas, vel etiam probabiliter similis fraternitas. Et ratio potissima allegabilis ad excludendum in illis, etiam ignoratis, consensum matrimonialem est quod impedimenta iuris naturae dirimentia important obiectum intrinsece et substantialiter ineptum matrimoniali contractui, ideoque

9 Cf. quae dicta iacent in nota 5.

etiam matrimoniali consensui. Atque his satisfacere superabundanter nostrum propositum est. Videlicet:

Dupliciter considerari possunt haec impedimenta ut exserentia vim qua potiuntur matrimonium dirimendi, pro diverso nempe modo quo in ordine ad legem dirimentem consideretur persona quam afficiunt. Eam enim dum reddunt vel absolute vel relative inhabilem ad matrimonium, possunt respicere aut quatenus est materia seu *obiectum* tradendum et acceptandum tamquam aptum terminare ius et consortium maritale, aut quatenus est *subiectum* activum seu causa efficiens quae consensum et vinculum coniugale est causatura.

Sicut autem sub utralibet consideratione qua fingatur impedimenta afficientia personam impeditam, vim ea habent ineluctabilem ad consensum matrimonialem impediendum atque excludendum ut iuridice efficacem *in actu secundo*, et consequenter ad vinculi matrimonialis resultantiam eliminandam, ita quoque vicissim sub neutra exsistunt ipsa capacia, per propriam atque nudam eorum vim obiectivam, inferre necessario consensus matrimonialis nullitatem.

Vidimus vero patronos sententiae quam dissolvimus, priorem considerationem potissimum amavisse renuntiando alteri; quae quidem, etiam si electa fuisset ad arguendum, nequaquam evasisset efficacior pro suis intentis evincendis; sed certe, ut opinamur, magis ipsa quadraret vi specificae quae propria est legum moralium inhabilitantium, quemadmodum paulo post breviter innuemus.

27. Inefficax, inquam, est ad adversariorum intentum *prior illa* consideratio legis ut attingentis personam eamque inhabilitantem *per modum obiecti* seu termini in quem feratur consensus matrimonialis: nam sub hoc respectu, et perpendendo singillatim triplex memoratum impedimentum, id facile liquet.

Sic, impotentia negat obiectum ipsum iuris tradendi et acceptandi, atque inde praecise fertur lex ut inhabilitans ex hoc capite ad nubendum: est enim ius matrimoniale ius ad usum sexualem corporis contrahentium consummatum et naturalem, *in se aptum generationi prolis*, quae est primaria finalitas ob quam societas coniugalis rationem habet exsistendi essentialem. Ergo ubi talis usus sit antecedenter absolute vel relative impossibilis, ut accidit in impotente soluto, ius ad eumdem absolute vel relative exsurgere non poterit, ideoque neque ipsum tradi et acceptari. Quapropter, perpetuo impotens manebit materia absolute vel relative inepta pro matrimonio et matrimoniali consensu.

Similiter, ligamen vitiat quoque ius matrimoniale tradendum et acceptandum in essentiali eius proprietate, dum tollit exclusivitatem iuris

seu unicitatem plenam societatis, unius videlicet ad unum: consequenter igitur vitiat obiectum immediatum maritalis consensus.

Tandem, paternitas aut fraternitas carnalis, vigens inter personas matrimonio copulandas, reddit indecentem *vitam coniugalem* inter ipsas; et sic, dum exinde vitiatur ius ad hanc societatem, nam ad indecentia rationalem naturam ius nullum consistere potest validum, vitiatur consequenter obiectum ad quod consensus matrimonialis terminari debet essentialiter ut matrimonialis sit.

28. His praemissis, sic arguimus: si sub hac consideratione tota horum impedimentorum iuridica efficacia revocatur ad implicandam pro obiecto consensus matrimonialis ineptitudinem aut etiam incapacitatem *terminativam* eiusdem consensus, illam sine dubio non exserent in hunc, nisi in quantum obiectum potest esse terminativum consensus.

Atqui tale non est nisi repraesentatum, ut superius iam arguebamus. Ergo impedimentum etiam iuris naturalis, non aliter ac impedimentum iuris mere positivi, unice causare poterit consensus matrimonialis nullitatem, quatenus illud a subiecto noscatur tamquam obiectum incapax consensum illum terminare, et quatenus tale noscatur. Quodsi non ita repraesentetur, tunc iam subiectum consentiens aestimans potius, quamvis fortasse erronee, obiectum capax terminandi consensum, poterit ferri in illud per actum voluntatis eadem prorsus tendentia atque intrinseca virtualitate praeditum ac si talis incapacitas terminativa in illo realiter non daretur.

Poteritne quidem aliquis assignare discrimen ullum inter tendentiam ac virtualitatem intrinsecam qua, ceteris paribus, fertur voluntas in obiectum quod est et noscitur ut aptum terminare talem consensum, et illam quae adest quando obiectum, licet realiter ineptum, huiusmodi esse nequaquam cognoscitur aut ab eo sufficienter praescinditur? Nullum aliud discrimen, ut putamus, licet reperiri, nisi quod in pari prorsus tendentia et virtualitate consensus, alter sit *in actu secundo* efficax, alter autem, licet in se matrimonialis, non sit tamen huiusmodi.

29. Si efficacia impedimentorum iuris naturae ad matrimonium dirimendum attendatur tamquam personam cui impedimenta insunt constituens *subiectum activum inhabile* uti tale ad consensum matrimonialem praestandum, ad eamdem prorsus conclusionem, quam pro praecedenti hypothesi deduximus, pleno iure facillime eveniemus.

Profecto, sub huiusmodi respectu impedimenta memorata patiuntur prorsus integram, tum in natura tum in virtualitate operativa, sive personam quam afficiunt, sive facultates eiusdem, quae erunt causaturae consensum matrimonialem.

Id patet omnino, quia impedimenta matrimonialia, iuris sive humani

sive divini, nequaquam sunt *incapacitates* propriae tales ad ullam humanam activitatem, quam reddant impossibilem pro subiecti facultatibus rationabilibus, cuiusmodi sunt amentia, aut quilibet alius defectus perimens usum seu rationis seu libertatis; sed sunt potius *purae inhabilitates iuridicae,* quae salva plena subiecti capacitate ad quemlibet actum humanum, eum ut humanum permittunt possibilem pro subiecto, et quidem intra illam speciem actus humani ad quam trahatur per obiectum apprehensum, illum ut apprehensum terminans. Ergo patientur possibilem actum humanum de genere consensus matrimonialis, si obiectum propositum voluntati ut prosequendum et amplectendum, proponatur ut matrimoniabile et sic terminet consensum.

Quodsi huiusmodi principia quae tradimus constant ut verissima circa impedimenta iuris naturalis, a fortiori pariter constabunt circa impedimenta quae sint *iuris mere positivi.*

Immo, in sensu composito de integro servato usu facultatum rationalium, bene admittimus posse *indirecte* fieri impossibilem ipsum consensum matrimonialem in proprio specifico esse talis consensus, si videlicet impedimentum dirimens, etiam mere putativum ideoque realiter inexsistens, apprehendatur ut exsistens atque ut ineluctabiliter pro quolibet casu et hypothesi non chimaerica reddens impossibile matrimonium. Sed haec est efficacia impedimentorum in matrimonialem consensum *indirecta,* ut diximus, quippe quae non obtineat nisi ex ipsis formaliter *ut apprehensis* per subiectum consensurum, quae est materia iam propria canonis 1085, postea de proposito a nobis dilucidanda.

30. Ex duplici memorata consideratione impedimentorum matrimonialium quam discussimus, potest quis quaerere non inutiliter *sub quanam* ex illis teneat formaliter atque propriam exserat efficaciam lex sive naturalis sive positiva, constitutiva aut sanctionativa impedimentorum.

Censemus in quaestione sic proposita, ad rigorem theoriae scientificum, leges de impedimentis attendere directe personam potius *ut subiectum activum,* quod videlicet, tamquam causa efficiens consensus et contractus matrimonialis, arcendum est ineluctabiliter a consensu iuridice efficaci *in actu secundo* praestando, et sic a matrimonio valido ineundo, quam *ut obiectum* seu materiam eidem consensui terminando ineptam.

Ratio est, quia leges formaliter feruntur ut normae quibus debeat attemperari libera activitas subiecti quod lege tenetur; ergo feruntur, si inhabilitantes sint, tamquam ita prohibentes determinatum usum libertatis in earum subiecto, ut si lege fortasse spreta vel quomodocumque omissa, quis aliter operetur, illegitime operetur, atque ulterius *ineffaciter in actu secundo* ad effectum iuridicum intentum, cuius reali causationi et resultantiae obicem ineluctabilem oggerit lex adhuc urgens et irresistibiliter efficax.

Id manet in iure legifero atque rationabili arbitrio etiam humanae auctoritatis: etenim ortus, vita et duratio iurium *non connaturalium,* seu naturae ipsi non adhaerentium, subiacent omnino quoad omnes has eorum vices boni communis exigentiis; adeoque subesse debent non solum quoad efficaciam, sed etiam quoad ipsam primam ipsorum exsistentiam et perseverantiam, rationabili arbitrio Superioris cui cura huius boni maneat commissa.

Iura autem connaturalia, utpote in natura tota quanta fundata, cum ipsa quidem inseparabiliter et oriuntur et perseverant; sed eorum *exercitium* substet necesse est tum verificationi determinatarum condicionum ab ipsa natura requisitarum ad eorum sive licitum sive etiam validum usum, tum etiam regimini competentis auctoritatis, quando videlicet eorum exercitium interesse potest bono publico eidem auctoritati commisso. En igitur radix et fundamentum, seu naturale seu iuridicum, legum quarumcumque inhabilitantium.

31. Ulterius adhuc progrediendo in analysi philosophico-iuridica impedimentorum pro determinando eorum influxum annullativum vel minus in consensum ipsum matrimonialem, oportet quaerere iam magis radicitus, *quatenus ea afficiant ius nubendi* quod per se, utpote connaturale, cuilibet homini competit dum e vivis non decesserit.

Iam vero, cum facultates agendi, cuiuslibet ordinis ipsae fuerint, sive pure physici sive iuridico-moralis, exsistant et dentur essentialiter propter earum exercitium, seu propter actus facultati respectivae proportionatos, illud statim evinci putamus: iura, quae nihil aliud sunt sensu subiectivo, opposito sensui normativo, nisi facultates iuridico-morales, competunt essentialiter tota quanta subiectis quibus insunt propter eorum exercitium, ita ut nullo prorsus alio titulo conferantur.

Si igitur facultatum exercitium evadat omnino et perpetuo impossibile, ob illas naturales subiecti condiciones quae hoc reddant *constitutionaliter* ineptum, sive ex nativitate sive ex accidenti superveniente, ad actus specificos propter quos iura conceduntur ultimo, tunc hae facultates iuridico-morales, quippe absolute carentes propria finalitate, non solum erunt iura seu facultates incapaces ad exercitium vocari, sed etiam pro tunc inexsistentia: sicut enim nihil prorsus fit sine ratione et finalitate sufficienti, ita pariter neque conservatur exsistens, illa ratione vel finalitate ad plenitudinem evacuata *complete.* Cf. n. 72.

Inde, ut ad exemplum aliquod idoneum in propria materia provocemus, *laborans impotentia sexuali* quae constituat matrimoniale impedimentum, non solum habet iuridice impeditum aut suspensum ius nubendi, homini cuivis in terris per se connaturale, sed etiam iure ipso carere videtur radicaliter: ideoque, lex huiusce impedimenti sanctionativa arcebit impo-

tentem absolute ab actu valide exercendo matrimonium saltem *pro tunc* contrahendi, nam illum pro tunc exercendi nullum omnino ius in impotente datur.

Et sane, subiecto incapaci naturaliter et perpetuo finis primarii societatis coniugalis, quodnam et quale ius competere poterit, iuxta superius stabilitum principium, ad illam societatem interea et pro tunc ineundam? Praedicta enim incapacitas ad coniugalem actum, importat pro tali subiecto veram impossibilitatem iuridico-moralem talis societatis, cum societas quaevis rationem totam exsistendi iuraque hauriat a fine sibi specifico ut possibili pro subiectis eamdem inituris.

Si igitur is finis et consequenter ea societas fugit subiecti impotentis possibilitatem, dum impotens maneat, tunc actus iuridico-moralis, qui esset inducturus societatem, erit quoque ut inductivus eiusdem eidem impossibilis, intra limites datae incapacitatis: ideoque, si incapacitas eiusmodi fuerit in subiecto per se perpetua, neque exsistere poterit in eodem quaevis iuridica facultas ad eum actum ponendum, pro tempore talis incapacitatis perdurantis, uti actualiter aut pro tunc inductivum societatis coniugalis. Cf. iterum n. 72.

Idem proportionaliter dicendum est de quolibet matrimoniali impedimento, quod derivet ex ipsius rationalis naturae exigentiis: inhabilitat videlicet subiectum eo affectum ad *interea et pro tunc* nubendum, ob ipsam inexsistentiam in tali subiecto iuris correlativi: quo quidem iure, *aut* caret simpliciter, ut accidit in impotentia absoluta, *aut* caret erga determinatas personas, quemadmodum contingit in impotentia relativa, atque itidem in paternitate et fraternitate carnali, ob indecentiam permanentem coniugalis conversationis inter personas sic cognatas, —*aut tandem* si eo iure non caret, sed illud habet plene pro tunc exhaustum quoad possibile eiusdem exercitium, ut evenit in impedimento ligaminis.

VI

De impedimentis ut afficientibus ius consentiendi

32. Verumtamen, quamvis dirimens impedimentum evacuet in subiecto, dum ipsum perduraverit, iuridicam possibilitatem *matrimoniale vinculum* interea ac pro tunc contrahendi, et consequentur eliminet in eodem ius ad *effective interea et pro tunc* nubendum, dans formaliter talem possibilitatem, adhuc non eliminat pariter possibilitatem consensum interea et pro tunc iam in se ipso *vere matrimonialem* praestandi.

Id ut plenius pateat, animadvertimus consensum posse exsistere et vocari matrimonialem multiplici et vario sensu: *efficienter,* seu prout est causativus coniugalis vinculi; *terminative,* seu prout est actus voluntatis

tendens in huiusmodi vinculum ut volendum et sic causandum; *principiative,* seu prout ponitur a principio matrimonium causaturo per ipsum consensum; *formaliter,* seu prout consensus est in se ipso pura tendentia matrimonialis.

Iam vero, facile ab initio concessimus libentes, consensum in matrimonium, qui praestetur a subiecto impedito per dirimens impedimentum, non posse praestari ut *efficienter matrimonialis* in sensu composito impedimenti, efficacitate videlicet *actus secundi* propria: ideo toties distinximus consensus matrimonialis *nullitatem exsistentiae* ab eiusdem *mera inefficacia*; et dum tribuimus impedimentis dirimentibus inefficacitatem descriptam consensus praestiti, ita quoque eisdem negavimus quod ea importent *necessario* eiusdem consensus iuridicam nullitatem seu inexsistentiam, immo etiam inefficaciam *in actu primo.*

Terminative matrimonialis sine dubio est consensus in matrimonium praestitus, etiam obstante impedimento dirimente, aut saltem talis potest esse: nam cum maneat integra atque expedita in subiecto voluntas ad libere tendendum in obiectum sibi propositum, et quidem prout propositum sibi assequibile, si obiectum voluntati proponatur ut matrimoniabile, quamvis de facto ob impedimentum non sit huiusmodi, liberum sibi erit in illud sic propositum tendere per consensum, atque is consensus erit sine dubio vere matrimonialis, et quidem etiam iuridice, *ratione termini* formalis in quem fertur, nam fertur totus, ut supponimus, in ius matrimoniale tradendum et acceptandum, quippe sibi propositum pro casu ut tradibile et ut acceptabile.

Est itidem matrimonialis formaliter: etenim consensus *in se ipso,* ideoque formaliter, nihil aliud est nisi pura tendentia intentionalis voluntatis se ferentis in obiectum, et quidem ut apprehensum: tendentiae autem proportionantur in esse totae quantae earum termino, seu sub paulo diverso respectu, motivo formali propter quod totae exsistunt. Inde axioma classicum illud in Philosophia: actus specificantur per obiecta eorum formalia; aut etiam, quod idem tandem est: motus specificantur a termino.

Estne quoque matrimonialis principiative, seu ex causa ipsa qua producitur? Principium adaequatum huiusmodi resultare debet tum ex libera voluntate prosecutiva matrimonii, tamquam ex principio physico consensus in matrimonium, tum quoque ex iure seu facultate iuridico-morali nubendi, tamquam ex principio ordinis iuridici per cuius usum principium physicum erit causaturum consensum iuridice matrimonialem.

33. Sed exinde exsurgit difficultas: si impedimentum matrimonium dirimens supponit *ius ad nubendum* aut simpliciter inexsistens in subiecto absolute vel relative, aut quod in idem tandem practice recidit,

exhaustum per eiusdem usum, persona hoc impedimento ligata poterit quidem causare per nudam liberam voluntatem, tendentem assecutive in matrimonium, consensum *pure materialiter* matrimonialem prout a nudo physico principio eiusdem procedit; sed nequaquam illa erit similiter potens causare consensum *iuridice* matrimonialem, cum ius nubendi quo dicitur subiectum carere, sit praecise quod associatum liberae voluntati et per eam exercitum tribuit tum principio adaequato causativo matrimonialis consensus, tum actui per illud producto, esse formale iuridicitatis matrimonialis.

Praeterea, si consensus matrimonialis qui praestetur a subiecto per impedimentum dirimens impedito, est consensus praestitus a nuda physica libera voluntate, nullatenus exercente ius nubendi quo interea caret; si insuper, vinculum matrimoniale causari non potest umquam, nisi per consensum praestitum in actuali exercitio iuris nubendi, impossibilis iuridice aut iuridice mysteriosa videbitur convalidatio matrimonii nulliter initi ob urgens impedimentum, nisi consensus matrimonialis renovetur post purgatum ab impedimento subiectum: et tunc matrimonium quidem causari poterit, nisi quid aliud obstiterit, sed causabitur unice vi novi consensus praestiti; atque prior concludetur positus etiam inefficax *in actu* primo, quippe qui, remotis omnibus obicibus ipsum antea prohibentibus quominus in actum secundum prodiret, manet adhuc iners atque etiam incapax virtutem ullam exserere matrimonii causativam: id autem contingere non potest, nisi quia ipse quavis prorsus virtualitate iuridico-matrimoniali carebat ad matrimonium inducendum, et consequenter quia tandem ille consensus primo praestitus nullatenus fuit iuridice matrimonialis.

Quomodo, inquam, per consensum praestitum quando subiectum dirimente impedimento detinetur, poterit causare voluntas vinculum matrimoniale, etiam remoto impedimento? Etenim, quando voluntas consensum praebuit, carebat subiectum iure nubendi; quando vero hoc ius instauratur aut restauratur in subiecto per impedimenti remotionem, iam consensus non praestatur, quippe qui supponitur mere habitualiter perseverans. Ergo sicut initio, quando consensus positus est, vinculum matrimoniale non est productum, quia actus consentiendi non potuit esse exercitium iuris tunc non habiti, ita neque postea quando ius adquisitum vel restauratum iam est, quia nullus consensus tunc ponitur, qui possit esse iuris eiusdem exercitium, atque inde nec inducetur matrimoniale vinculum.

34. Sequelae difficultatis patent: haec a nobis viriliter obiecta, si tamquam vera essent admittenda, concludendum definitive videretur impedimentum matrimoniale dirimens annullare non solum matrimonium,

sed etiam ipsum consensum matrimonialem, quemadmodum voluere doctores quos paulo superius in crisim revocamus.

Immo, quod adhuc gravius est, ostenderetur philosophice et iuridice erroneus canon 1113 § 2 declarans ut iuris tantum ecclesiastici necessitatem renovandi consensum pro revalidando matrimonio nulliter inito ob dirimens impedimentum; itemque constaret tamquam absurda atque iuridice impossibilis quaevis *in radice* sanatio matrimonii: quippe quae dum fert dispensationem a lege de renovando consensu, ut ait can. 1138 § 1, attentaret dispensare in iure ipsissimo naturali atque etiam inducere matrimonium aliter quam per liberum partium consensum: quod quidem in canone 1081 declaratur excedere quamlibet humanam potestatem. Gratuitum autem, ne plus dicam, esset asserere, Ecclesiam per vicarium Dei potestatem inducere in casu matrimoniale vinculum et societatem citra omnem partium consensum, ex plenitudine divinae potestatis atque iuris in creaturas.

VII

Propositae difficultatis excussio

35. Solutio difficultatis, qua potuimus efficacia propositae atque ad ultimas usque ingratissimas consequentias deductae, aestimanda est ut vere capitalis pro recta theoria quam in tota hac relectione evolvere et dilucidare pro posse imprimi laboramus.

Animadvertimus in primis *non plane converti* ius nubendi, cum *nudo iure* ponendi matrimonialem consensum, quamvis hoc ultimum sit totum quantum propter primum. Sane, tunc quis proprie nubit quando incipit esse ligatus coniugali vinculo; non autem quando praecisive ab actuali huius vinculi causatione, mere ponitur eiusdem causa praestito matrimoniali consensu. Inde:

Ius nubendi proprie tale est ius *actu* inducendi effective vinculum coniugale, nam sic formaliter consistit matrimonium *in facto esse,* seu ut societas maritalis est. Et hoc quidem ius omnino incompossibile est cum simultanea in subiecto subsistentia impedimenti dirimentis.

Sed ius praestandi consensum matrimonialem, ut aliqualiter contradistinctum a descripto iure nubendi, est ius ponendi mere causam inductivam vinculi, per se et in se sufficientem pro hoc effectu obtinendo: quod ius nihil aliud exigit pro eius exercitio, nisi ut ponatur consensus tendens in vinculi inductionem pro adiunctis et momento quo realis inductio ut iuridice possibilis praevidetur, scilicet, pro momento perspecto ut non absolute impossibili remotionis impedimenti: atque sic ponitur semper consensus matrimonialis, si *absolute* seu illimitate ponitur.

Hoc autem ius sic consentiendi in coniugalem societatem, est ius nubendi aliquod, licet non simpliciter aut reduplicative tale, sed ius nubendi *nunc pro tunc,* ut formula utamur breviata atque non inepta ad intentum.

36. Et re quidem vera, matrimoniale impedimentum dirimens, sicut *ius nubendi simpliciter tale* quod diximus, manifeste eliminare videtur a subiecto impedito, nequaquam pariter evacuat in eodem ius alterum, quod diximus *ius nubendi nunc pro tunc.*

Ratio manifesta est, ni toti desipimus: impedimentorum dirimentium efficacia iuridica, cum tota exsistat propter incompossibilitatem vinculi, iurium atque societatis coniugalis inducendae cum simultanea inidonea condicione subiecti, non amplius sese extendit ex propria sua efficacia nude sumpta, quam quod haec incompossibilitas exigit: ergo non amplius ex se ipsa excludit quam ius actu et *effective* inducendi matrimoniale vinculum, perdurante illa subiecti iuridica condicione. Et consequenter, dum compatitur ius nubendi integrum *pro hypothesi* non absolute impossibili futurae remotionis impedimenti, compatitur quoque ius consentiendi in tale matrimonium pro tali hypothesi, ideoque *ius nubendi nunc pro tunc.*

Hoc autem ius est quod exercetur vel exerceri potest a subiecto per impedimentum dirimens impedito, sufficiens quidem omnino ut consensus sic praestitus in matrimonium sit verissime consensus etiam iuridice matrimonialis *principiative,* seu ratione iuris exerciti.

37. Sane, nonne constat in iure contractuali, prout illud regulatur per solius iuris naturalis dictata, facultas iuridica personae ad disponendum libere per sufficientem consensum de quibuslibet bonis et iuribus ex natura sua alienabilibus vel renuntiabilibus, quamvis adhuc tunc pro subiecto inexsistentibus, ideoque neque adquisitis, sed mere possibiliter adquirendis sub aliqua hypothesi non chimaerica?... Quae alienatio vel renuntiatio sic facta, licet pendens omnino et inefficax dum bona vel iura non superveniant, efficax et firma fiet per merum factum bonorum vel iurium supervenientium, si consensus alienativus vel renuntiativus antea praestitus non fuerit revocatus. Et quidem efficax et firma ea fit ex vi consensus tunc praestiti quando bona et iura non erant, ideoque nec ius ullum esse poterat ad disponendum *efficaciter* de illis pro tempore consensus alienativi vel renunciativi praestiti.

Atqui ius nubendi est tandem totum verissimum ius contrahendi, cum bene sciant, etiam in scientia iuridico-matrimoniali impuberes, matrimonium esse verissime contractum, elevatum quidem a Christo Domino ad sacramenti dignitatem, si inter baptizatos illud ineatur. Cf. IC 1012 §1.

Praeterea, constans itidem theoria est in iure contractuali naturali, posse poni consensum contractualem *condicionatum* condicione *qualibet* de futuro non inhonesta neque absolute impossibili: et siquidem consensus sic ponatur, eius efficacia pendebit quidem usque ad momentum verificationis condicionis appositae; sed hac verificata, contractus usque tunc pendens firmabitur, et quidem vi consensus condicionati originarii non revocati, quamvis is cum verificatur condicio non perduret nisi tantum in habitu.

Iam vero, condicio limitativa sub qua poni potest consensus, *quaelibet* potest esse, ut diximus, honesta quidem nec aperte chimaerica: ergo etiam condicio de bonis et iuribus nondum habitis sed non impossibiliter habendis, iam *ex nunc* cedendis *pro tunc*: actualis enim inexsistentia iurium et bonorum de quibus contrahitur alienandis vel obligandis, obstat sine dubio quominus contractus alienativus circa ea consummetur quando nondum ipsa habentur; quomodo enim possunt fieri aliena, quae adhuc propria non sunt, quippe inexsistentia? sed obstare nequaquam potest, quominus iam *ex nunc* voluntas consentiat in alienationem futuram, quae effectum plenum sortiatur ad meram verificationem boni aut iuris adquisiti et subiecto supervenientis.

Profecto, bonorum et iurium natura quae personis competunt vel competere possunt, ea est ut tota quanta illis inserviant essentialiter ad plenum rationabile ipsarum placitum, per usum seu dispositionem de illis quae eorum iurium et bonorum naturae non repugnet; ergo bona et iura *alienabilia,* subicientur plene personae servitio et rationabili voluntati: quae adquisita videlicet iam sint, ut ea iam actualiter ex natura rei alienare possit; quae autem exsistant pure tamquam adquisibilia, ut iam de iisdem disponere valeat ut adquisibilibus, seu prout possibiliter in futuro adquirendis. Ius itaque ipsi erit ea aut ex nunc cedendi aut ex nunc obligandi pro momento adquisitionis futurae; ita nempe, ut in instante posteriori ad eorum adquisitionem evadant tradita aut obligata alteri.

Concluditur hinc: cum consensus matrimonialis sit consensus traditivus-acceptativus iuris in corpus matrimonialis, poterit per se praestari etiam quando nondum hoc ius exsistit, aut quando exsistit sed iam alteri est traditum, dummodo praestetur ad futuram non chimaericam verificationem iuris adquisiti vel recuperati. En igitur ius consensum vere matrimonialem praestandi antecedenter ad verificatam possibilitatem obiectivam matrimonii in quod terminatur: ius, inquam, quod nullatenus excluditur, attenta natura rei, per impedimentum iuris naturalis dirimens.

38. Alia quaestio esset, utrum natura alicuius determinati impedimenti, v. c. ligaminis, exigat exclusum a subiecto ius consensum matrimonialem etiam hoc modo praestandi, *ex nunc* videlicet *pro tunc*: ideoque,

utrum si matrimonium ab uxorato sic attentetur, pendente vinculo alio matrimoniali quo adhuc detinetur, matrimonium sic attentatum nec soluto priori vinculo matrimoniali convalidari possit vi tunc praestiti consensus. Etiamsi id esset tenendum, adhuc tradita nostra theoria integra consisteret: nam exclusio matrimonialis consensus in casu non haberetur ex ratione atque efficacia *generica* impedimenti dirimentis, sed tantummodo et formaliter ex *specifica* et omnino peculiari talis determinati impedimenti.

Nostram in quaestione mentem si quidem prodere insinuative liceat, iudicamus etiam tunc consistere plenissime traditam a nobis theoriam, attendis nudae philosophiae iuridicae principiis: solumque, ut putamus, poterit in seriam controversiam vocari possibilitas *sic iam ex nunc consentiendi* in futurum distinctum matrimonium, stante adhuc firmo priori, *ut* consentiens contrahat etiam simul et statim obligationem ullam moralem aut iuridicam consensum hunc sic praestitum ut matrimonialem nequaquam iam revocandi.

Etiamsi huiusmodi possibilitas aestimetur ut omnino deneganda, iam tunc repugnantia haec sic sustentata incideret tota in huiusmodi obligationem subsidiariam et, ut ita dicam, parasitam; per quam, renuntiando iuri consensum praestitum matrimonialem revocandi, consentiens se cum tertia persona ligaret obligatione matrimonii praeparatoria et ad matrimonium ordinata, dum adhuc integrum subsistit ligamen et indissolubile et exclusivum cum altera. Sed ne fastidiosiores esse videamur, ab his discutiendis, utpote extraneis fere nostrae specificae quaestioni, abstinere licebit.

VIII

Extensio theoriae ad impedimenta iuris positivi

39. Supervacaneum censemus *explicite extendere* theoriam quam proposuimus ad impedimenta matrimonialia dirimentia iuris mere positivi humani: doctrinam enim nostram deduximus, aut putamus deduxisse, habita prae oculis natura generica impedimenti dirimentis, quae praescindit a iure in quo illa fundentur. Conclusio autem in quam devenimus nolentes volentes ea fuit: impedimentum dirimens matrimoniale importare quidem iuridicam *in actu secundo* inefficaciam consensus matrimonialis, et consequenter nullitatem coniugalis vinculi durante impedimento, quantumlibet absolute fingatur positus consensus; sed nequaquam itidem inferre *necessario* nullitatem seu inexsistentiam consensus matrimonialis uti matrimonialis, qui subsistat efficax, utique mere *in actu primo*.

Quodsi id ferat natura *generica* impedimenti, facile deducitur quod pariter idipsum stabit in impedimentis sive quae iuris naturalis fuerint, sive quae iuris mere positivi.

Id constat *in primis,* quia si cui placeat utriusque iuris impedimenta considerare distincta ad invicem, sicut duplex impedimentorum dirimentium verissima *species,* ratio vere specifica non destruit umquam generi-cam, sed eam mere contrahit, atque per superadditas differentias discriminat ab invicem ea quorum natura generica permanet communis.

40. Constat deinde, quia transmissa quaestione, utrum iuris naturalis impedimenta et iuris positivi sint totidem species vere tales intra genus impedimentorum, adhuc discrimen inter ipsa petitur ex eo tantum quod impedimenta iuris naturalis respondeant strictis exigentiis naturalibus societatis matrimonialis, atque efficaciam habeant iisdem exigentiis adamussim accommodatam, quam Deus naturae auctor sanciat suo divino beneplacito.

Impedimenta autem iuris tantum positivi excedunt iam has exigentias, non quidem radicalius adhuc impediendo matrimonium, ut facile patet, sed in quantum limitant iura naturalia ad matrimonium simili tantum, non potiori, finalitate et efficacia atque est illa quae inest impedimentis naturalibus, impediendi nempe efficaciter valorem *tantum* matrimonii in subiectis per haec impedimenta ligatis; atque ideo integra prorsus retenta subiecti impediti habilitate ad consensum vere *in se ipso* matrimonialem praestandum, nisi aliquid aliud impedimento extrinsecum obstiterit.

41. Vigilanter diximus quod id causent impedimenta iuris mere positivi, efficacia *nullatenus potiori* ac est illa quae inest impedimentis iuris naturae: *tum quia* iura publicae auctoritatis mensurantur exigentiis finis quem pro sua competentia assequi vult: finis autem huiusmodi in casu est cavere infrustrabiliter matrimonia inter personas per definita impedimenta ligata; *tum insuper,* quia etiam volens, humana saltem auctoritas, nequaquam poterit iura *connaturalia* homini, quale est ius nubendi, adimere simpliciter nisi destruendo naturam ex qua adquisita illud necessario dimanat; sed tantummodo adimere vel suspendere eorum sive licitum sive etiam validum exercitium. Id autem obtinet per impedimenta quae, integro prorsus iure ad consensum matrimonialem praestandum intra limites antea definitos, efficaciam huiusce consensus suspendant, dum rationabiliter obstet Superioris intimata voluntas, constitutiva impedimenti atque eiusdem in pleno vigore sustentativa.

Aliud omnino accideret, si ius nubendi non esset connaturale, sed adquisitum aut ad concessionem legitimae auctoritatis, aut ad positionem facti alicuius cuius iuridica efficacia, generativa iurium subiectivorum, plene subordinaretur in causando publicae competenti auctoritati.

IX

Theoria in nullitate ex vitio alieni consensus

42. Ampliarunt plures theoriam nunc reiectam, ut diximus in n. 18, ad casum in quo connubium non consistat validum ex defectu substantiali *ipsius consensus matrimonialis* in altero ex contrahentibus: cum ergo in hac theoria uterque consensus nullus exsistat, si ad nuptias ideo nulliter contractas convalidandas progredi velimus, postularunt, absque possibili humana dispensatione, novum consensum poni, immunem a quovis substantiali defectu, per utrumque contrahentem.

Inter argumenta philosophico-iuridica quae in patrocinium huiusce sententiae invocari consueverunt, duplex illud praestare videtur [10]. Videlicet:

43. Arguebant in primis in hunc modum: non minus censenda est inhabilis persona ad consensum matrimonialem terminandum ut matrimonialem, quando laborat impedimento dirimente, ac quando non consentit in matrimonium: etenim materia seu obiectum in quod essentialiter fertur prosecutive consensus matrimonialis est persona *nubilis et consentiens.*

Immo, radicalior inidoneitas ad consensum matrimonialem terminandum dari videtur ex defectu substantiali consensus in persona, quam ex mera eiusdem personali inhabilitate: prior enim est semper inidoneitas ex iure naturae, dum altera saepius est ex iure mere ecclesiastico; —in priori casu consensus in utroque physice saltem datur, licet deficiat iuridice ob inhabilitatem termini; et ulterius utriusque partis voluntas, principium adaequatum causativum matrimonii, tentat tum matrimonium tum consensum matrimonialem; —dum in altero, ipsum principium adaequatum fallit ex quo tentamen consensuale matrimoniale in uno tantum ex contrahentibus datur.

Non est nostrum vim huius argumenti perpendere, prout *ad hominem* concludere conatur ex paritate, vel etiam potioritate rationis, adversus auctores qui negant consensum in casu matrimonii invalidi ex inhabilitate personae, et e contra eum admittunt possibilem, quando nullitas vinculi provenit ex defectu etiam naturali consensus in altera parte [11].

Nos quidem, qui pariter pro utroque casu admittimus tum nullitatem matrimonii tum praesuppositive consensus matrimonialis effectivam iuridicam inefficaciam, non autem necessariam eiusdem consensus parem

10 Cf. v. c. in his argumentis invocandis Pontius, *De matrimonio,* l. 4 c. 24, mentorem habens Comitolum, *Responsa moralia,* l. 1 q. 120.

11 Cf. si placet Sanchez, *De matrim.* l. 2 d. 32 n. 14 tentans hanc responsionem pro tuenda propria sententia.

inexsistentiam seu nullitatem, possemus ex ipsa praetensa paritate redarguere huius sententiae defensores in hunc fere modum:

Si inexsistentia consensus matrimonialis dicitur ab ipsis derivata ex inidoneitate materiae, non aliter ac ea derivabatur quando radix nullitatis matrimonii est dirimens aliquod impedimentum, liceat statim nobis concludere: cum maneat antea satis superque demonstratum, ut opinamur, subiecti inidoneitatem ex impedimento dirimente, etiam iuris naturalis, nequaquam necessario importare iuridicam nullitatem ipsius matrimonialis consensus ut matrimonialis, pariter constabit invaliditatem matrimonii ex defectu substantiali consensus ab altera parte praestiti, sicut utique implicat formaliter nullitatem consensus in hac, neutiquam illam pariter inferre *necessario* pro consensu ab altera parte physice praestito.

44. Asserunt quidem adversarii consensum ferri in partem alteram *ut consentientem,* et non aliter; ergo si haec non consentiat, nec prima consentit.

Sed reponimus omnino pariter ac in n. 24, ad similem arguendi modum tunc adhibitum pro sententia nullitatis ex impedimento: aut haec tendentia consideratur *libera* pro parte non vitiose consentiente, quae proinde supponitur posse *absolute,* seu seclusa hac limitatione, consentire: et tunc, inaniter concluditur ad *necessariam* exclusionem consensus matrimonialis, quae videlicet subtrahatur libero placito voluntatis consensurae; —aut e contra, supponitur ut tendentia ex natura rei *essentialis* consensui cuilibet qui matrimonialis possit esse: atque ita sine dubio attenditur ab adversariis.

Sub hoc igitur ultimo respectu, concedimus omnino essentialitatem hanc relate ad positionem consensus matrimonialis *ut efficacis in actu secundo,* seu qui causet de facto vinculum coniugale; sed negamus eamdem ut prorsus gratuito assertam, relate ad inferendam ipsam consensus matrimonialis nullitatem seu inexsistentiam ut *in se ipso* matrimonialis, qui efficax sit tantum *in actu primo.*

Aliud igitur est, consensum matrimonialem ex intrinseca suae naturae necessitate praestari *ad reciprocitatem,* seu ordinatum essentialiter ad parem alterius partis consensum, aliud autem longe diversum ita eum praestari ad reciprocitatem, ut exigat parem coexsistentiam reciproci consensus.

Prior est reciprocitas quam vocare forsam possemus non incongrue *mere exigitivam,* et quam sufficere omnino putamus ad salvandum consensum ut matrimonialem perfecte in se constitutum; —*altera autem est* reciprocitas *etiam effectiva,* quae a nobis quoque asseritur ut necessaria

ad consensus matrimonialis *in actu secundo* efficaciam, sed quae nequaquam requiritur ad meram eiusdem exsistentiam, ut frustra contenderunt adversarii contra torrentem doctorum omnis aetatis.

Re quidem vera: qui consentit in matrimonium, ponit actum voluntatis in sua intrinseca tendentia traditivum-acceptativum iuris matrimonialis in corpus: is autem consensus ut traditivus dicit relationem transcendentalem ad consensum reciprocum acceptativum, et similiter ut acceptativus ad traditivum. Atqui haec relatio non postulat essentialiter coexsistentiam actualem utriusque termini correlativi, nisi illos supponamus exsistentes iam *in actu secundo* efficaces.

Nonne sic admittitur in iure contractuali, ut paulo superius in n. 35 arguebamus, praestatio cuiuslibet consensus alienativi, relata quidem essentialiter in sua intrinseca tendentia ad acceptationem subiecti in cuius favorem fit alienatio, sed omnino iam plene exsistens tamquam vera praestatio consensus alienativi etiam antequam de facto accedat eiusdem acceptatio per beneficiarium? Atqui negare quis non auderet sapienter, consensum matrimonialem esse consensum vere in sua essentiali tendentia alienativum.

45. Instabit fortasse aliquis in hunc modum: *reciprocitas* consensus matrimonialis est sic perfecta, ut consensus huiusmodi traditivus-acceptativus ponatur sub utroque hoc cumulato charactere, ita quidem ut ideo altera pars consentiat in traditionem-acceptationem, quia altera pars vicissim pariter consentit; ergo vel uterque consensus coexsistit reciprocitate etiam effectiva, vel neuter solitarius stat, contentus reciprocitate mere exigitiva.

Reponimus breviter, ideo alteram partem consentire, quia altera vicissim pariter consentit, vel speratur sub hypothesi non chimoerica consensura. Assertum igitur instantiae eiusque fundamentum, de perfecta reciprocitate vindicata pro consensu matrimoniali, nihil amplius implicat nisi contractum coniugalem esse de genere contractus perfecte commutativi. Atqui consensus generativus sufficiens pro huiusmodi genere contractuum, nihil amplius sibi vindicat tamquam essentiale, nisi ut ponatur ad futuram possibilem coexsistentiam consensus commutativi reciproci.

Ideoque, qui sic consentit in traditionem-acceptationem, vere ordinat iam ex nunc suum consensum ad futurum consensum reciprocum alterius: per quam ordinationem iam consensus positus salvatur ut *in se ipso* traditivus-acceptativus, atque est perfecte reciprocus et commutativus in sua tendentia, capaxque ipsemet fieri, absque ulla sui innovatione, perfecte reciprocus etiam effective, semel ac alter consensus similis ponatur, ad habitualiter adhuc perseverantem ordinatus.

Verbo: nostra doctrina est ipsissima continua et classica theoria voluntatis contractualis, quae valida in se subsistit ut contractualis, atque poterit vinculum contractuale de facto inducere, dummodo semel in se valide posita, perseveret non revocata quando supervenit voluntatis reciprocae consensus ad quem ordinatur; si tamen quando verificatur haec coexsistentia, nihil aliud obstet ad efficaciam sive ex inidoneitate materiae sive ex inhabilitate personae, sive ex quolibet alio iuridico impedimento per competentem publicam auctoritatem vel etiam per liberam partium voluntatem apposito, quod suspendat consensus coexsistentis efficaciam et consequentem vinculi matrimonialis effectivam resultantiam. Neque decet diutius in his ad nauseam usque moras trahere fastidiosiores.

46. Aliud argumentum ad adversariis frequentatum, appellat ad falsitatem formae qua fit contractus matrimonialis: *contraho tecum,* si revera falsum est quod contrahat *tunc* quando profertur forma; atqui, aiunt, falsa forma nulla forma est; —quando autem alter postea consentit, iam illa non significat, quia tunc neque exsistit.

In responsionem, pluribus transmissis quae in argumento aut affirmantur explicite, aut implicite supponuntur, quaeque a nobis discussa longius quaestionem distraherent, circa exactam nempe determinationem materiae et formae in contractu matrimoniali, sufficiat in unice dicere: etiam admissa illa forma quam refert argumentum, eius sensus, si habetur voluntas *absoluta* nubendi, qualis praesumitur habita dum aliud non constet, hic est: contraho tecum, *aut nunc iam simpliciter,* si nunc contractus perfici potest seu ad effectivam traditionem-acceptationem consummari, *aut saltem nunc iam pro tunc,* seu pro primo momento possibilis eius perfectionis, si undecumque contingat nunc ipsum perfici de facto non posse.

Iam vero, si ita profertur forma, patet satis minus recte asseri in argumento nullatenus iam exsistere formam quando a parte quae vitiose consensit, postea ponitur consensus nequaquam vitiatus: nam tunc utique non ponitur illa, posita enim iam antea est; sed tunc adhuc vere exsistit, exsistentia quidem mere habitualis perseverantiae, quam vidimus omnino sufficientem esse in iure contractuali ut contractus valide perficiatur.

Quodsi argumentum transferri velit ad matrimonium ut sacramentum, pariter et eadem efficacia transferetur nostra responsio: nam ipse contractus matrimonialis est inter baptizatos ipsum sacramentum; ideoque eadem theoria tenet circa eiusdem sub utroque respectu materiam et formam. Cf. IC 1012 § 2.

47. Ut finis tandem praesenti quaestioni imponatur, non erit necessarium animadvertere, hanc quam nunc proposuimus doctrinam iuri-

dicam de possibilitate consensus vere in se matrimonialis, etiamsi matrimonium in quod ille per se terminatur nequaquam resultet ex defectu substantiali alieni consensus, *aeque prorsus valere* in defectu cuius vis tota *ex humano positivo iure* unice derivetur, ut accidit circa casum erroris de condicione servili personae cum qua contrahitur, de quo can. 1083 § 2 n. 2, tum quoque in vitio de quo constet importare *ex ipso iure naturali* pro parte sic consentiente etiam ipsius consensus a se praestiti nullitatem, cuiusmodi est v. c. consensus positus cum ignorantia de natura matrimonii, quod nempe illud sit societas permanens inter virum et mulierem ad filios procreandos, de qua cavet can. 1082 § 1, aut error circa *ipsam* personam, de quo sollicitus est can. 1083 § 1.

48. Illud tamen caute animadvertas circa defectum consensus qui matrimonii nullitatem importet: eum *si iuris naturalis fuerit,* inferre necessario ex ipsa natura rei etiam ipsam consensus matrimonialis nullitatem ut matrimonialis, illum enim in re eidem essentiali negat; —dum *si fuerit iuris mere positivi,* saltem humani, infert solummodo, neque amplius inferre potest, *inefficaciam* iuridicam consensus sic vitiati.

Exinde, si defectum iuris tantum ecclesiastici esse certo constet, potest quidem haberi, attenta quidem sola rerum natura, et seposito quolibet alio obice extrinseco, ut puta canonis 1113, exigentis ad simplicem convalidationem consensum etiam valide positum renovari, potest inquam haberi matrimonii prius nulliter initi opportuna et necessaria convalidatio, etiam consensu nequaquam renovato a neutro ex contrahentibus, quippe qui, ut supponitur, validus ut matrimonialis positus est, et etiam efficax licet tantummodo in *actu primo*; eritque ille ulterius effectum obtinendi capax, posita mera remotione obicis iuridici quem lex ecclesiastica apposuit, non quidem pro eius exsistentia et virtualitate *simpliciter,* sed tantum pro huiusce virtualitatis *effectiva* efficacia.

Sane, ut paulo ante n. 39, in simili quaestione circa casum nullitatis ex impedimento diximus, humana publica auctoritas, utpote exsistens non ad destruendam vel minuendam rationalem hominum naturam eiusque iura connaturalia, sed unice ad bonum eiusdem in humana societate tuendum ac promovendum, prout ea est a Deo constituta sive in se sive in eius essentialibus iuribus, caret qualibet potestate ad eiusmodi iura tollenda; atque solum in eiusdem rationabili arbitrio positum est, salvis quidem et integris ipsis iuribus, eorum rectum usum efficaciter ad boni communis exigentias moderari, normas statuendo rationabiles ad eorum exercitium sive licitum sive etiam validum, si id fuerit necessarium. Quidquid ultra acciderit attentari, erit ferox frustraneumque attentatum tum contra rationalem naturam, tum quoque contra ipsum naturae Auctorem.

Solus igitur Deus, non minori quidem iure nec minus profunda effi-

cacia supremus naturae Dominus ac Gubernator quam est eius Auctor, immo ideo talis Dominus et Gubernator quia talis Auctor, solus inquam Ipse potens est ad etiam tollendum, salva et integra in suis principiis servata natura, iura huic connaturalia, debito tamen substituto medio quo satisfieri possit exigentiis naturae illis, propter quas in ea emanavissent iura subtracta.

49. Conclusio liquida quae ex hucusque disputatis erumpere nobis videtur ea est: *nec dirimens impedimentum* ullum etiam iuris divini, nec *nullitas consensus* ab altera parte praestandi, quamvis ex vitio substantiali naturali derivata, nec *defectus ullus iuris mere ecclesiastici* invalidativus matrimonii, quamvis afficiat consensum illum de cuius nullitate quaeritur, vim *ex se ipso* habet ullam ad necessario inferendam nullitatem consensus matrimonialis alterutrius vel utriusque contrahentis, qui ponatur immunis a vitiis naturalibus ipsum e iure naturae invalidantibus.

Ideoque, sola haec vitia excludunt essentialiter, et quidem etiam independenter ab eorum apprehensione per subiectum, ipsam exsistentiam consensus matrimonialis in quo dentur; cetera quaeque non perimunt nisi meram eiusdem efficaciam, atque adhuc per se tantum prout *in actum secundum* prodeuntem, et dum obiective illa vitia subsistant.

PARS ALTERA

Persuasio irriti matrimonii ut exclusiva consensus

Apta quaestionis definitio

50. Progredi iam liceat ad punctum pro nostra relectione capitale: utrum nempe persuasio, seu probabilis seu etiam certa, de nullitate matrimonii ineundi implicare debeat *ineluctabiliter* nullitatem ipsius consensus matrimonialis *ut matrimonialis,* qui videlicet non solum inefficax, sed ulterius invalidus seu inexsistens sit, propter absolutam impossibilitatem verificandi notas essentiales consensus, saltem secundum rationem specificam consensus *matrimonialis.*

Superfluum ducimus animadvertere *quaestionem restringi* totam ad casum in quo matrimonii nullitas, vera vel mere putata, procedat aut ex impedimento dirimente, aut ex defectu formae legitimae, aut ex vitio substantiali consensus ab altera parte praestandi, aut etiam ex vitio irritativo consensus ipsius de cuius nullitate necessaria quaeritur, quod tamen sit in hoc ultimo casu vel dubium, vel si certum, iuris tantum ecclesiastici.

Equidem, si matrimonii nullitas supponatur derivata ex *certa naturali nullitate consensus* in utroque contrahente aut in illo tantum de cuius consensus necessaria nullitate ponitur quaestio, ridiculum nimis esset vel

mere proponere inquisitive, num et quatenus nullitas matrimonii necessario inferat pro casu, ipsius etiam consensus naturalem nullitatem. Est autem haec *naturalis nullitas,* iuxta dicta in n. 12 ss., sola vera et propria nullitas, quae convertitur cum inexsistentia consensus ut matrimonialis; dum nullitas *mere positiva* est impropria et restricta, quippe quae sit nullitas solius efficaciae iuridicae, et quidem prout ad actum secundum redactae.

Sub his limitationibus, nedum insipientis possit reputari, sapientis esse videtur diligenter investigare, ad recta Philosophiae iuridicae principia, utrum stante nullitate matrimonii, atque etiam iuridica **inefficacia** consensus matrimonialis, seu scita seu mere opinata, haec scientia aut opinio sit causa *necessario* praepeditiva quominus possit poni consensus matrimonialis, factus videlicet impossibilis *formaliter,* non per ipsum impedimentum aut vitium quod infert aut inferre aestimatur matrimonii nullitatem, sed per illud *ut scitum aut opinatum.*

51. Quamobrem, si quaeritur de influxu scientiae aut opinionis huiusmodi in matrimonialis consensus *nullitatem,* illud aperte concludi videtur: quaevis fuerit solutio, sive affirmet influxum necessario annuilativum, sive eum neget, iam nullitas vel valor consensus eodem modo obtinebit tum si impedimentum aut vitium, quod noscitur aut exsistimatur inferens matrimonii nullitatem, exsistat a parte rei, tum si illud omnino exsulet et fallat.

Ratio autem liquida sit, quia influxus affirmatus vel negatus relate ad excludendam possibilitatem matrimonialis consensus praestandi, supponitur proveniens totus atque unice *a persuasione subiectiva* habita per contrahentem de nullitate matrimonii ineundi, nequaquam vero ab exsistentia vel inexsistentia reali et *obiectiva* sive vitii aut impedimenti matrimonium annullantis, sive annullationis subsecutae.

52. Quoad diversos mentis status in quibus versari possumus deliberantes circa consensus matrimonialis positionem, illud prae oculis habendum sedulo est:

Pro deliberatione quae institui contingat de consensu matrimoniali praestando, necessaria essentialiter est *advertentia* aliqua ad matrimonium, et quidem *ut causabile* et causandum per consensum ipsum voluntatis, se ferentis assecutive in illud.

Id constat nimis, quia nihil volitum quin praecognitum, nec sub ulla ratione volitum, nisi sub eadem praevie cognitum; ergo nec velle possumus matrimonium nisi praecognitum, neque illud intendere ut assequibile atque causabile per consensum voluntatis, nisi ut sic assequibile atque causabile praevie repraesentatum. Iam vero:

Haec cognitio directiva *consensus matrimonialis,* est sine dubio affirmatio matrimonii *validi,* et quidem ut causabilis et causandi per talem voluntatis consensum. Atqui affirmatio validi matrimonii per intellectum eiusque causabilitatis est implicita negatio invaliditatis eiusdem, itemque inassequibilitatis per voluntatis consensum. Ergo deliberans de consensu matrimoniali praestando ut matrimonii validi causativo, eo ipso deliberat quoque de intenti matrimonii nullitate, licet utique eam negando.

Exinde illud quoque patere videtur: cogitatio directiva consensus matrimonialis debet esse necessario cogitatio affirmans *realem assequibilitatem* validi matrimonii, in quod ut sic assequendum consensus voluntatis feretur; itemque pariter, licet fortasse solum virtualiter et per necessariam contrapositionem, cogitatio negans inassequibilitatem validi matrimonii. Quodsi forte etiam subrepat cogitatio affirmativa inassequibilitatis, erit ipsa pure concomitans et parasita, diminuens tamen fortasse vigorem atque nisum voluntatis consensum matrimonialem ponentis, sed nequaquam eum perimens, saltem necessario atque ex natura rei, quemadmodum ex confestim dicendis amplius constabit.

53. Mens igitur deliberans de consensu matrimoniali praestando circa determinatum propositum matrimonium, potest versari in triplici statu de eius nullitate: *aut illam ignorabit,* vel praetermittet considerandam, quia nulla suspicio de eius possibili verificatione suboritur ob indubie perspectum matrimonii intenti certum valorem; —*aut de illa dubitabit,* ob apprehensum motivum, gravius leviusve, contra intenti matrimonii valorem, sive mens dubitans abstineat a nullitate positive affirmanda, utique tantum formidolose, sive eam asserat assensu opinativo, magis vel minus firmo; —*aut illam sciet* per iudicium certum atque indubitatum. Sub hoc igitur triplici statu mentis attingentis vel minus matrimonii nullitatem, proponi potest quaestio, quatenus sit ipse conciliabilis cum positione veri atque in se ipso validi consensus matrimonialis. Nihilominus:

54. Vacuum reputamus insistere *circa primum statum* mentis, ignorantis aut deliberate inconsiderantis matrimonii ineundi nullitatem, ob indubitate aestimatum eius valorem.

Re quidem vera: sive verum sive falsum, prudens aut imprudens fuerit huiusmodi de valore matrimonii indubitatum iudicium, dans locum inconsiderationi de eiusdem nullitate, nullitas consensus matrimonialis non potest inferri in casu per nullitatem matrimonii *ut aestimatam,* quia ex hypothesi nullatenus ea aestimata est, adeoque nullum potuit exserere influxum in voluntatem prout consentientem in matrimonium; —sed neque per nullitatem *obiectivam,* praecisive ab eius aestimatione per intellectum, si forte illa realiter detur, quemadmodum credimus satis super-

que ostendisse in priori huius relectionis parte, quam totam impendimus in hoc praecise extremo demonstrando.

Profecto, natura et vis intrinseca actus voluntatis, cum sit pura tendentia in obiectum prout propositum et in quantum propositum per intellectum, nihilo modificatur nec modificari potest *in se ipsa* per obiectum quod ad eam per cognitionem non fuerit applicatum; totaque, ad liberum quidem usum propriae libertatis, respondet unice obiecto *prout proposito.* Impossibilitas praesens obiecti, cum sit tota obiectiva atque independens ab appretiatione eiusdem, resistet quidem efficaciter virtualitati consensus, quae illa subsistente effectum non obtinebit; sed neutiquam negabit ipsum consensum eiusque intrinsecam virtualitatem, quae manebit apta effectum causare si obiectum desinat esse in re impossibile.

Quamobrem, ignorantia aut inconsideratio nullitatis matrimonii, nedum ratio ulla esse possit matrimonialem consensus *in se ipso* validum excludendi, potius causa est *negativa,* cur consensus ut matrimonialis absque ullo obice poni possit tendens in propositum obiectum, *dum removet* id quod potuisset impedire consideratum, quominus voluntas consensum matrimonialem aut simpliciter aut saltem tanto nisu praestaret, dum removet scilicet, *scientiam nullitatis.* Cf. n. 58.

55. Quaestio igitur tota tractanda de imposibilitate vel impossibilitate conciliandi positionem consensus vere in se ipso matrimonialis, cum cognita nullitate matrimonii intenti ad quod ille terminabitur, difficultatem unice facessere potest circa casum duplicem, persuasionis nempe vel probabilis vel etiam certae de nullitate matrimonii.

Duplicem hunc casum attendit et resolvit canon 1085 dum ait: «Scientia vel opinio nullitatis matrimonii consensum matrimonialem necessario non excludit».

Effert igitur canon principium iuridicum, versans totum in quaestione *iuris,* non *facti*: et inde eius expositio postulat ut demonstremus *possibilitatem* consensus matrimonialis, non obstante opinione vel scientia nullitatis matrimonii ad quod ille terminabitur. Id autem demonstrabimus; atque etiam ulterius adhuc progredientes, determinabimus limites huiusce in utroque casu possibilitatis.

Non est, inquam, nostra quaestio facti: seu qualis soleat de facto esse consensus voluntatis quando praevidet aut certo aut opinative propositi matrimonii nullitatem. Haec quaestio tota contingens est et subiecta voluntatis placito intra limites quaestionis iuris; dabimus tamen qualis illa sit *praesumenda* ordinarie, dum aliud non constet.

Pro veritate canonis tuenda *sufficit* ostendere non in omni casu in

quo opinionem vel scientiam de matrimonii nullitate habeamus, iam eo ipso implicari consensus ponendi nullitatem ut vere in se matrimonialis.

Longius tamen incedentes putamus ostensuros opinionem numquam id per se ferre; scientiam vero tunc solummodo quando matrimonii impossibilitas praevidetur et certa et absoluta et perpetua.

56. Quoad acceptionem scientiae vel opinionis nullitatis, circa cuius influxum in consensum matrimonialem occurrit investigare, dubium esse nequit quod sit accipienda *subiective*, seu prout est status, vel potius actus mentis cognoscentis cognitione certa aut probabili; nequaquam vero *obiective*, seu prout est quaestio vel veritas aliqua scibilis vel opinabilis.

Id quidem satis constat ex ipsa natura rei: etenim nullitas matrimonii scibilis aut opinabilis, de qua tamen neque scimus neque opinamur, est pura obiectiva nullitas matrimonii apta sic cognosci. Ea vero, *ut nullitas obiectiva*, visa est in priori huius relectionis parte neutiquam inferre ex se nullitatem consensus matrimonialis; *ut nullitas praecise scibilis aut opinabilis*, nec tamen de facto scita aut opinata, nondum ullum influxum intentionalem exercet in voluntatem, quia de facto nondum scitur aut de ea opinio habetur.

Idem quoque patet ex ipso canone 1085, considerato tum in se ipso tum potissimum in eius contextu: recensentur enim ibidem omnes defectus qui per actualem eorum influxum intentionalem, positivum vel negativum, vitiare possunt consensus matrimonialis positionem sive ex parte intellectus, obiectum in quod terminari debet voluntas huic proponentis, sive ex parte ipsius voluntatis consensum praestiturae.

Supposita igitur acceptione subiectiva scientiae et opinionis, adhuc utraque potest intelligi vel scientia aut opinio habitualis, seu *ut status* retentus inter consentiendum, sed non actuatus pro tunc, vel eaedem, sed actuales, seu *ut actus* intellectus tunc affirmantis, assensu aut certo aut probabili, propositi matrimonii nullitatem. Iam vero:

57. Si consideratur *ut merus status*, qui proinde non reducitur in actum dum consensus matrimonialis ponendus est, ob momentaneam oblivionem vel inconsiderationem, tunc revocatur ad casum quem antea breviter evacuavimus ignorantiae purae; de quo quidem nostra fuit sententia, nihil eum influere posse in eliminandam quomodolibet consensus matrimonialis possibilitatem; sed potius eam inconsiderationem influere proficue, licet mere negative, in positionem consensus huiusmodi, per remotionem actualis cognitionis quae posset impedire quominus voluntas consensum matrimonialem poneret, aut fortasse etiam ipsum ponere valeret. Cf. n. 54.

Is igitur status scientiae aut opinionis *mere habitualis* de nullitate matrimonii censendus est *adiaphorus* seu impertinens ad positionem consensus matrimonialis quomodolibet impediendam vel modificandam positive. Etenim vulgatum nec difficilis demonstrationis est principium philosophicum illud: nihil agit, quolibet quidem activitatis genere, nisi in quantum est actu. Quidquid igitur manet exsistens mere in habitu, nullum valebit interea influxum causalem cuiuslibet generis exercere, qui causae huiusmodi competere possit: prout enim causa manet pure in habitu, est mere potens ad agendum; ideoque, quilibet influxus concedi velit scientiae aut opinioni in actus voluntatis per propositionem obiecti appetibilis, hic influxus nullus esse poterit dum scientia aut opinio considerentur in statu meri habitus.

58. Sed estne sermo in canone 1085 de scientia et opinione subiectiva *sub utraque* eius acceptione sive status habitualis sive actus? Opinamur sane utramque pertinere posse ad intentum et mentem canonis laudati, vocesque respondentes *generaliter* adhiberi pro utroque videlicet modo scientiae et opinionis.

Profecto, utraque consideratio legislatoris attentionem mereri videtur, quando agitur de determinando influxu singularum causarum quae ex parte intellectus, sive scientis sive errantis sive opinantis, possunt ipsum consensum matrimonialem eliminare vel eliminationis suspicionem ingerere; sed sine dubio difficultates potiores pro recta statuti principii iuridici intelligentia suscitari videntur, ubi intra materiam huiusce relectionis, scientiam et opinionem sumimus ut actus praevius ipsi positioni consensus matrimonialis vel etiam hanc positionem concomitans.

59. Putaret forsan aliquis *facile solubilem quaestionem* huiusmodi per aptam distinctionem inter *nullitatem* et *inefficaciam* iuridicam matrimonialis consensus, superius a nobis in n. 15 s. traditam, probatam atque etiam non infructuose applicatam: nullitas videlicet matrimonii, perspecta tamquam certa aut tamquam probabilis, implicabit pariter respective aut certam aut probabilem inefficaciam effectivam consensus matrimonialis; neutiquam vero necessario eius nullitatem, nisi forte voluntas non consentiat *absolute,* seu praecisive ab actuali obtentione reali effectus intenti, scilicet matrimonii, sed solum *condicionate,* seu in quantum hoc possit actu per consensum praestitum causari.

Haec simplicissima solutio videretur nobis, nequaquam in radice solutam, sed potius integram prorsus permittere quaestionem cuius solutionem attingere conamur. Ea quidem sola sufficiens nobis fuit ad explicandum, num matrimonii nullitas, prout proveniens ab impedimento vel defectu dirimente intra limites superius definitos, *praecisive considerata* ab eius aestimatione per intellectum, ideoque ex nuda sua vi obiectiva, inferat

necne necessario nullitatem ipsius consensus; sed neutiquam ea sola sufficere potest, ut putamus, quando nullitas matrimonii consideratur *prout proposita* per cognitionem voluntati, sub tali propositione consensum praestiturae.

60. Radix huius difficultatis ea est: cum consensus matrimonialis ut iam insinuavimus in n. 52, sit essentialiter motus prosecutivus voluntatis tendentis in matrimonium ut effective per ipsum hunc motum causandum, potestne voluntas sic ferri in matrimonium, non obstante illud eam vidisse atque adhuc actu videre ut probabiliter aut etiam certo non causandum, et neque causabile? Sicut enim illa prodire in actum prosecutivum nequit, nisi praevia sui obiecti ut prosequibilis propositione per intellectum, ita neque in motu quo fertur in obiectum excedere valet eiusdem propositam prosequibilitatem: in eo enim operaretur ut potentia caeca; voluntas autem caeca est voluntas necessario iners atque inoperans.

Pendet igitur quaestionis solutio, tamquam casus aliquis particularis, ab illa philosophica et generalissima: num et quatenus possit voluntas ferri suis actibus prosecutivis in obiectum impossibile seu non assequibile, quod videlicet ut tale proponitur. Nequaquam igitur a summaria huiusce generalioris quaestionis expositione abstinendum duximus, nisi in canone 1085 commentando aëra irrito conatu verberare videamur.

61. Id optime perspexit clarus Regatillo, *Sal Terrae,* 26 (1938), p. 297, praesentem quaestionem raptim delibans in meritissima ceteroquin undequaque dissertatione. Inde quaerit ipse: potestne quis velle id quod sibi impossibile iudicat? Et respondet negative, si illud aestimaverit ut *physice* seu naturaliter impossibile; affirmative autem, si illud viderit tamquam *mere iuridice* impossibile.

Sed neque haec solutio, ab aliis quoque adumbrata raptim [12], poterit nobis ut sufficiens ad quaestionem arridere. Etenim liceat nobis percontari vicissim, quid sibi velit intelligi distinctio matrimonii aut *naturaliter* aut *iuridice* possibilis vel impossibilis.

Si intelligitur illud respective matrimonium possibile vel impossibile secundum ius naturae aut secundum ius positivum, eo ipso *hinc* excluditur possibilitas consensus vere matrimonialis semper ac proponatur obstans impedimentum aliquod aut vitium quodlibet naturale ut irritativum matrimonii; *illinc,* asseritur possibilitas eiusdem consensus semper ac obstet impedimentum aut vitium pure positivum. Utrumque autem exorbitans iudicamus: primum quidem, quia etiam cognita nullitate matri-

12 Cf. v. c. Perrone, *De matrim.* l. 2 s. 1 c. 4 a. 1 § Intelligitur 4; Giovine, *De* dispens. matrim. (Neapoli 1865) 327 n. 3; sed praesertim Gasparri, *Tract. canon. de matrim.* (Parisiis, 1904 ed. 3) n. 905. In edit. post IC n. 811; Merkelbach, *Summa Theol. mor.* (Parisiis, 1933?) 3, 780.

monii ex defectu essentiali naturali, qui extraneus sit ipsis elementis constituvis consensus iuxta determinationem factam in n. 14, is manet subiecto possibilis; —*alterum* vero, quia saltem in sensu composito impedimenti vel defectus perseverantis, haberi debet ut omnino impossibilis voluntas sic terminata assecutive in matrimonium: nam adhuc ea ita tenderet in impossibile, solummodo perspectum ut impossibile.

Si locutio intelligitur ut convertibilis respective cum possibili vel impossibili *psychologice* aut *iuridice*, dicimus et conamur in relectione nostra demonstrare matrimonium perspectum ut iuridice possibile vel impossibile esse etiam psychologice tale: ita igitur ut ex quo illud proponatur tamquam realiter assequibile vel inassequibile pro subiecto, iam sit intra eosdem omnino limites psychologice possibilis vel impossibilis actus voluntatis assecutivus terminativus ad ipsum, cuiusmodi debet esse necessario consensus vere matrimonialis.

Profecto, esse psychologicum consensus matrimonialis, quid aliud est in se ipso, nisi ipsa actualis voluntas tendens in matrimonium, ut bonum ordinis moralis et iuridici assequibile et assequendum pro subiecto? Atqui tendentia sequitur omnino cognitionem; ergo neque erit psychologice assecutiva, nisi in quantum obiectum, i. e. matrimonium, fuerit apprehensum ut assequibile et assequendum secundum suam realitatem. Cum igitur realitas haec sit, ex dictis, tota quanta ordinis moralis et iuridici, nisi iuridice videatur assequibile, nec psychologice terminare illa poterit actum voluntatis in sua tendentia assecutivum, qualis oportet sit consensus matrimonialis. Sed haec liquidiora fient ex plena theoriae nostrae expositione.

XI

Quaestio de possibilitate voliti

62. Praemittimus ad quaestionem, nostram voluntatem esse essentialiter facultatem appetitivam boni ab intellectu propositi: sed cum bonum sit quod convenit enti, ideoque huius perfectio, et ulterius cum facultates sint totae quantae propter bonum subiecti cui insunt, ideoque eiusdem perfectivae tum in essendo tum in operando, deducitur omnem voluntatis actum et exsistere propter bonum subiecti aliquod, et terminari necessario in bonum praesuppositive perspectum ut subiecto appetenti bonum [13]: nihil enim aliud est esse appetibile, licet non sub hac formalitate terminetur necessario ad obiectum, cum possit aeque in hoc terminari sive ut in se bonum sive ut subiecto bonum. Quapropter:

Perperam erueret quis *motivum* determinativum et formale cuiusli-

13 Cf. Suarez, *De anima*, l. 5 c. 2 n. 7 (Vivès, 3, 757), premens vestigia S. Th. 1-2 q. 8 a. 1.

bet actus voluntatis esse necessario *egoisticum,* seu illam perspectam convenientiam obiecti amabilis ad amantem: sufficit enim eam esse condicionem seu praesuppositum essentiale actus appetitivi, se tamen determinantis per motivum sive egoisticum sive etiam altruisticum [14].

63. Sed exinde erumpit quaestio: cum nihil sit appetibile nisi cognitum ut subiecto appetenti bonum ipsiusque perfectivum, convertiturne bonum appetibile cum bono assequibili pro subiecto, quod videlicet ut assequibile sibi proponatur? Seu paulo aliter, poteritne voluntas ferri in obiectum quod ut bonum impossibile et chimaericum repraesentetur?

Communis sententia [15] in praesenti quaestione distinguere solet inter voluntatem efficacem et inefficacem: quarum *prior* tendit *in realem* obiecti assecutionem per apta media; *altera* vero sistit in mera complacentia approbativa obiecti prout intentionaliter propositi. Hac autem facta distinctione, concedit affectum inefficacem voluntatis etiam absolutum posse quoque terminari ad impossibilia, quae talia esse etiam certo existimantur; nequaquam vero efficacem, ubi impossibilitas aestimetur tamquam certa. Volumus autem abstinere ab ampliori huiusce communis sententiae declaratione, ut brevitati consulentes nostram theoriam proponamus vix aut ne vix quidem in rei veritate ab illa discordem, licet aliquando discors sonare fortasse videatur.

64. E nostra igitur opinione, *quae absolute impossibilia,* seu pro omni hypothesi talia *certo* aestimantur, nequeunt *prout sic aestimantur* terminare ullum actum prosecutivum voluntatis, sive efficacem sive inefficacem.

Ratio est, quia obiectum nihil amplius habet de bonitate et consequenti appetibilitate, quam quod habet de esse: ens enim et bonum convertuntur. Atqui obiectum *in quantum* apprehensum ut absolute et simpliciter impossibile, apprehenditur ut nihil habens de esse; ergo neque de bonitate et appetibilitate pro cuiuslibet generis actu prosecutivo voluntatis, quo nempe haec in obiectum *prout sic apprehensum* ferri possit ut in se vel subiecto bonum, sive actus fuerit nude approbativus, sive quomodolibet in sua intrinseca tendentia et virtualitate realiter eiusdem obiecti, aut absolute aut hypothetice, assecutivus.

Idem constat sequenti vix dissimili argumento: velle actu aliquid ni-

14 Cf. S. T. *In 2* d. 4 q. 3. a 3; 1, q. 60 a. 5 ad 2; 2-2 q. 26 a. 13 ad 3; Suarez, *De carit.* d. 1 s. 5 (Vivès, 12, 644 s.); Pesch, *Prael. dogm.* (Friburgi Br. 1922 ed. 4) 8. 543; Beraza, *De virtut.* (Bilbao, 1929) n. 1153 ss.

15 Conferri possunt haec discutientes S. Th. 1-2 q. 13 a. 5; late et subtilius pro more Vazquez, (Ingolstadii 1611), *In 1-2* d. 42; Tanner, *Theol. schol.* (Ingolstadii, 1626-1627) t. 2 d. 2 q. 2 dub. 1 n. 6 ss; Azor, *Instit. mor.* (Lugduni, 1602), p. 1. l. 1 c. 20 q. 3; sed praesertim plenus in brevitate Lessius, *De beatit. et act. hum.* (Parisiis, 1648) q. 13 a. 5; eximius, ut assolet, per opportunas distinctiones, alius quidem quaestionis occassione, Suarez, *De Angelis,* l. 7 c. 12 et 13 usque ad n. 7 (Vivès, 2, 871-883).

hil aliud est, nisi actu tendere seu inclinari ac moveri subiectum in bonum, apprehensum ut sibi conveniens suique perfectivum aut simpliciter aut secundum aliquem particularem respectum: tendentiae enim, sive naturales sive elicitae, insunt nobis aut in nobis totae dantur tamquam completivae et perfectivae nostri esse. Atqui apprehensa ut pure chimaerica, seu tamquam pro omni casu et hypothesi certo impossibilia, nequeunt apprehendi ut umquam et ullo modo convenientia subiecto ipsiusque perfectiva; ergo prout sic apprehenduntur nequeunt terminare actum ullum prosecutivum voluntatis eiusdem.

Sic v. c. amor infinitus puri hominis ad Deum, par videlicet ipsi amori Dei ad Seipsum, est amor, ut facile cuivis patet, intrinsece repugnans; ideoque est impossibilis appeti qualibet appetitione absoluta, seu quae impossibilitatem non purificet, sive efficaci sive inefficaci.

Equidem, ut appeti possit ipse et non alius amor, debet repraesentari substantialiter qualis petit esse. Atqui si talis repraesentatur, eo ipso repraesentatur ut disconveniens intrinsice homini: cum vero nihil sit homini appetibile nisi apprehensum et aestimatum ut homini conveniens, sequitur amorem infinitum hominis ad Deum non posse appeti qualibet humana appetitione *absoluta* [16].

Sed ut determinemus ad apicem, num et quatenus impossibilia, quae uti talia cognoscuntur a subiecto et dum sic pergunt cognosci, possint amari una vel altera specie actus prosecutivi, oportebit e nostra sententia *bene distinguere inter* impossibilia quae absolute ac pro omni hypothesi non chimaerica talia videntur a subiecto, et quidem certo, —et impossibilia quae aut non absolute, aut non pro quavis hypothesi possibili, aut non certo talia esse aestimantur. Hac igitur facta distinctione, de utroque impossibilium genere fiet seorsim quaestio.

XII

Quaestio in absolute impossibilibus

65. Circa primum genus impossibilium, haec censemus tenenda: quidquid perspicitur ab appetente tamquam *absolute,* pro omni hypothesi non chimaerica atque certo impossibile, ut est v. c. amor infinitus puri hominis ad Deum, potest considerari a subiecto sub hypothesi chimaerica et scienter conficta de eius possibilitate: tunc autem iam repraesentatur atque apprehenditur tamquam obiectum maxime amabile et conveniens homini.

16 Cf. tamen Lessius, *De beatit. et act.* hum. q. 13 a. 5, et quae statim declaramus.

Consequenter igitur, sub hac hypothetica et chimaerica consideratione eliminante ab obiecto impossibilitatem ac disconvenientiam pro homine, terminare poterit simplicem atque inefficacem affectum *nudae complacentiae,* quo subiectum delectetur tum formaliter in ipsa chimaerica consideratione amoris infiniti in homine ad Deum, integra et salva Dei hominisque distincta natura, tum quoque in ipso obiecto huiusce considerationis, seu in tali amore infinito puri hominis ad Deum.

Ratio est, quia quidquid tamquam subiecto bonum repraesentari potest, etiam sub scienter conficta atque chimaerica hypothesi, iam *prout sic repraesentatur* est obiectum quod proponitur ut amabile nostrae voluntati, adeoque cadens intra ambitum sui obiecti terminativi. Pergit quidem obiectum simul interea videri tamquam impossibile vere in se ipso, atque pro subiecto inassequibile: attamen nequaquam sub hac sonsideratione terminat ullum voluntatis affectum, quemadmodum manet superius demostratum, sed sub altera consideratione simultanea, qua per pure confictam hypothesim eliminatur eius impossibilitas atque consequens pro subiecto inassequibilitas [17].

Sed potestne similiter terminare affectum *assecutivum* condicionatum, quo voluntas tendat in obiecti assecutionem pariter sub conficta hypothesi de obiecti reali assequibilitate per subiectum?... Pro apta solutione quaestionis, triplex voluntas assecutiva distingui non immerito potest [18]. Videlicet:

66. Occurrit in primis *simplex velleitas,* quae potius quam actus voluntatis tendens in realem obiecti assecutionem per apta non impossibilia media, est purissima et nuda dispositio potentialis conscia, seu propensio et inclinatio affectiva ad volitionem assecutivam, quae in exemplo antea allato, efferretur per formulam: vellem amare infinite Deum, si hoc esset mihi assequibile.

Haec igitur *pura velleitas,* quae dici etiam solet technice volitio undequaque condicionata, id est, tum *subiective* seu ex parte ipsius actus qui nequaquam ponitur, sed mere poneretur sub data hypothesi, tum *obiective* seu ex parte obiecti terminativi, quod attenditur *si esset* possibile et assequibile, facile illa conceditur posse dari circa impossibilia huiusmodi in quibus versamur, sic cognita a subiecto.

Et ratio est, quia haec pura velleitas nullatenus intelligitur, ut diximus, ulla adhuc effectiva volitio, saltem quomodolibet assecutiva; sed quaedam quasi sequela simplicis complacentiae inefficacis antea descriptae et concessae, quae quando intensa est, *disponit et inclinat* voluntatem

17 Cf. Suarez, *De angelis,* l. 7, c. 13 n. 2 (Vivès, 2, 881.
18 Utiliter, si quis alius, consuli potest circa haec Suarez, *De Angelis,* l 7 c. 12 (Vivès, 2, 871-880).

ad eiusdem obiecti amorem aliqualiter aut plene assecutivum in sua tendentia, quin tamen adhuc erumpat in hunc actum sive ex impossibilitate obiecti perspecta, sive etiam ex libera subiecti voluntate non se actuante.

67. Succedit secundo *actualis volitio* obiecti, quae denominari posset assecutiva *pure affective,* seu etiam inefficaciter talis: implicans in eodem allato exemplo actualem subiecti voluntatem amandi amore infinito Deum, non tamen quae hunc amorem effective causet aut causare valeat ex se ipsa, nam tunc iam illa esset in propria tendentia etiam *efficaciter* assecutiva, sed quae amet hunc amorem infinitum nequaquam praecisive ab eius possibili vel impossibili assecutione, ut accidit in amore simplicis complacentiae, sed prout ponendum a subiecto sub hypothesi ut chimaerica considerata, quod possibilis esset eius effectiva positio.

Hanc igitur volitionem, quae dici solet absoluta *ex parte actus,* quippe qui revera exsistit et tunc ponitur, sed condicionata *ex parte obiecti,* quippe terminata ad obiectum formaliter sub hypothesi eius possibilitatis, opinamur itidem possibilem circa obiectum, etiam notum ut certo et absolute et sub omni hypothesi non chimaerica impossibile.

Et ratio est, quia cuilibet repraesentationi obiecti ut convenientis et assequibilis pro subiecto respondere potest ex parte voluntatis actus prosecutivus eidem repraesentationi proportionatus. Ergo obiecto, quamvis absolute impossibili atque tali incognito, quod repraesentetur etiam sub condicione chimaerica bene nota non impossibilitatis eiusdem, respondere poterit volitio quae in sua intrinseca tendentia feratur in obiectum ut sic chimaerice possibile et assequibile repraesentatum, quaeque ideo sit *assecutiva* in se ipsa seu ratione suae tendentiae, utpote cadens in obiectum ut assequibile atque eidem se attemperans. Sed erit etiam haec volitio *mere affective* seu inefficaciter assecutiva, quia conditio sub qua repraesentatur et amatur obiectum ut assequibile noscitur ut absolute impossibilis verificationis, quippe optime nota ut omnino chimaerica et pure conficta.

Sic v. c. S. Augustinus, dum ingenti ferebatur amore in Deum, aiebat: «Si ego essem Deus et tu Augustinus, vellem potius te quam Augustinum esse Deum». Sic viri sanctissimi desiderant vires infinitas ut Deum diligant prout Ipse diligi meretur.

Sic peccator paenitens, non solum amat amore simplicis complacentiae bonum quod ei fuisset non peccasse, neque solum habet atque experitur internam animi propensionem ad desiderandum non peccasse, si id possibile esset, sed etiam dolendo de eo quod id non possibile sit, desiderat pure affective hanc chimaericam possibilitatem atque eam amat conficta.

Sic denique, mater acerbe lacrymans super calidas filii demortui

exuvias, non solum amat amore simplicis complacentiae bonum cogitatum quod sibi fuisset filium non decessisse, nec solum *vellet,* mere dispositive in nuda propensione voluntatis, factum non fuisse quod factum est, sed bene sciendo semel factum infectum fieri non posse, amat et vult confictam possibilitatem quod factum fieret infectum.

68. Occurrit tertio actualis item volitio obiecti bene et certo cogniti ut absolute inassequibilis realiter pro subiecto, quae sit in sua intrinseca tendentia non solum affective assecutiva, ut volitio praecedens, sed etiam *efficaciter* talis. Exigit autem ea, non quidem quod assequatur *de facto* realem obiecti positionem, sed certe quod, perspecta ut non certo impossibili hac positione, hanc velit sub condicione verae exsistentis possibilitatis.

Haec autem volitio, adhuc condicionata *ex parte obiecti,* licet absoluta *ex parte actus,* nequaquam dari potest circa obiectum quod ut certo et absolute et pro quavis non chimaerica hypothesi cognoscitur impossibile: quia stante et manente hac certa cognitione, non poterit illud simul repraesentari ut non certo sic impossibile atque ideo inassequibile pro subiecto. Atqui volitio non potest non ita attemperari in sua intrinseca tendentia eiusdem obiecti cognitioni, ut queat umquam capacitatem terminativam obiecti repraesentatam excedere: in excessu enim huiusmodi iam ipsa vellet quod, nedum ut subiecto appetenti conveniens et bonum cognitum sit, potius sit agnitum ut disconveniens.

Ergo cum voluntas sit inoperans atque etiam iners circa incognita ut subiecto convenientia appetenda; quin immo, cum ipsa potius sit dispositive contraria erga cognita ut eidem disconvenientia, sequitur facili conclusione eam nequaquam terminari posse etiam mere condicionate, actu in sua tendentia *efficaciter* assecutivo, in obiectum quod certo et absolute sub nulla hypothesi non chimaerica cognoscitur ut subiecto plene inassequibile.

Quoad efficaciam exclusam ab actu, argumentum negat circa huiusmodi obiectum possibilitatem actus voluntatis efficaciter assecutivi, non solum efficacitate quae dicitur *actus secundi,* seu quae sit realiter assecutiva obiecti propositi per eius realem causationem mediante positione mediorum necessariorum, sed etiam nuda efficacitate *actus primi,* quae nempe, salvans quidem in actu voluntatis assecutivo plenam virtualitatem sufficientem et necessariam ex parte voluntatis ad realem et causativam obiecti assecutionem, hanc nihilominus non assequitur effective, ob obiecti terminativi realem inassequibilitatem ab appetente nullatenus aestimatam. Cf. dicta in n. 16.

XIII

Quaestio in non absolute impossibilibus

69. Circa alterum genus impossibilium, amplior est concedenda activitas prosecutiva voluntati, quae videlicet sit non mere affective, sed etiam *efficaciter* assecutiva in sua intrinseca tendentia, efficacitate saltem illa quam superius in n. 16 vocavimus *in actu primo*. Iam vero:

Haec impossibilia, *alia sunt absolute* quidem et pro quavis non chimaerica hypothesi impossibilia et inassequibilia, sed quae non *ut certo talia* aestimantur a subiecto; —*alia physice tantum* vel moraliter impossibilia, certo aut incerto sic aestimata ab appetente: ideoque utraque cognoscuntur tamquam saltem per Dei potentiam aut certo aut non improbabiliter assequibilia realiter a subiecto.

Sunt igitur huiusmodi impossibilia, quae dum talia aestimantur, simul videntur ut saltem fortasse et possibiliter assequibilia realiter per subiectum, aut simpliciter per huius naturales vires et ex cursu naturali rerum, aut per Dei potentiam miraculose intervenientem: ideoque, pro hypothesi non cognita ut chimaerica huius possibilitatis actuatae, iam possunt terminare actum voluntatis etiam efficaciter assecutivum, efficacitate pro casu sive actus primi sive etiam actus secundi.

Ratio est, quia voluntatis tendentiae possunt exhaurire possibilitatem *perspectam* in obiecto ad quod ipsae terminantur: quantum enim, ut saepe diximus, obiectum iudicatur habere de hac possibilitate et consequenti reali assequibilitate, tantum habet de appetibilitate pro subiecto; ergo poterunt nunc appeti actu ut realiter assequibilia, quantum talia nunc esse aestimantur.

70. Quapropter, sufficit *possibilitas pure metaphysica* in obiecto apprehensa tamquam non certo falsa, seu quod obiectum non appareat nobis ut certo intrinsece repugnans pro data hypothesi et casu non certo chimaerico. Etenim, esto quidem desideria efficacia eo, ceteris paribus, difficilius aut remissius efformemus quo possibilitas et consequens obiecti assequibilitas apprehenditur levior; sed adhuc, etiam cognita impossibilitate morali vel physica obiecti desiderati, nullatenus repugnare putamus seriam et in se ipsa efficacem voluntatem de eodem, dum ipsum noverimus ut *non certo* metaphysice impossibile.

Profectō, haec aestimata possibilitas iam est verissima possibilitas obiecti intrinseca inferens extrinsecam, saltem per Dei potentiam; ideoque patitur absolute realem obiecti propositi verificationem, et exinde neque

repugnabit hanc verificationem desiderare et efficaciter quaerere per media nobis possibilia.

Sic v. c. ut aliquo exemplo utamur, aegrotus, etiam de vita certissime desperatus et nonnisi miraculose sanandus, de quibus omnibus sibi plene constet, amans bonum cogitatum non metaphysice impossibile sanitatis recuperatae, eam desiderare potest absolute ex parte actus: *volo sanare,* illamque efficaciter proponit quaerere, per instantes et humiles preces ad Deum fusas miraculose obtinendam.

His igitur bene stabilitis, perpendamus breviter diversos modos quibus aestimare possumus descriptam obiecti possibilitatem, ut sic etiam determinemus diversam possibilitatem actus assecutivi a nobis ponendi:

71. Si obiectum aestimetur ut possibile, *quin incidat suspicio* de eiusdem impossibilitate, voluntas nostra in illum tendere poterit *absolute,* seu nullatenus limitando tendentiam specificam sui actus assecutivi, iuxta effectivam et realem assequibilitatem vel inassequibilitatem obiecti: etenim tunc de inassequibilitate huius nihil suspicatur subiectum. Ideoque, ut efficaciter assecutivus *in actu primo* salvabitur omnino, licet ut efficaciter assecutivus *in actu secundo* subordinetur prorsus assequibilitati vel inassequibilitati reali et effectivae sui obiecti.

Ratio est, quia dum praevie ad volitionem nihil suspicamur de eiusdem inassequibilitate, huius inassequibilitatis cognitio aut suspicio nequaquam potest impedire quominus voluntas pro suo placito plene tendat *absolute* in obiectum ut assequibile realiter, eo quod sic unice illud perspicit. Cf. n. 54.

72. Si autem obiectum *suspicemur inassequibile,* dum illud simul putamus assequibile, oportebit sequentem attendere distinctionem; utrum videlicet actus assecutivus voluntatis ponatur aut condicionate aut absolute.

Si ponitur ille condicionate, ideoque restrictus et limitatus per voluntatem ad verificatam hypothesim realis assequibilitatis obiecti, tunc actus positivus valebit ut efficaciter etiam *in actu* secundo assecutivus, si realiter data hypothesis accidat obtinere; aut hac non stante, neque ut efficax *in actu primo* valebit, quippe qui expresse fuerit positus limitatus in ipso suo tendere ad casum verificatae condicionis.

Si actus assecutivus voluntatis ponitur absolute, tunc adhuc unice valebit ut efficaciter assecutivus, et quidem etiam *in actu secundo,* pro casu quo revera contingat obiectum esse realiter assequibile pro subiecto. Quod si tale non esse acciderit, tunc nequaquam ille erit efficax etiam tantummodo *in actu primo,* seu in sua intrinseca tendentia et virtualitate, non obstante quod independenter ab omni condicione positus esse vi-

deatur. Etenim semel obiecti inassequibilitate suspicata per subiectum, iam actus assecutivus limitatur necessario in eius positione *ut efficaciter* assecutivus ad casum exsistentis et verificatae aut verificandae assequibilitatis; atque ulterior conatus voluntatis ad eum ponendum, ita ut exsurgat saltem *in actu primo* efficax, erit frustraneus atque irritus conatus.

Ratio est, quia tendentiae appetitivae sunt essentialiter ad esse, ut bonum cognitum; ergo si assecutivae sint, ad esse ut bonum assequibile cognitum. Profecto, ex toties dictis, voluntas in suis tendentiis non potest excedere *perspectam* obiecti assequibilitatem; ergo si visa est haec ut fallibilis, solummodo pro casu quo non fallat ipsa, tendere poterit voluntas efficaciter in obiectum; atque inde actus frustratus, manebit positus quidem in sua tendentia ut assecutivus, sed ut inefficaciter talis non solum *in actu secundo,* sed etiam *in actu primo.*

72. Praeterea, ipsa efficax assequibilitas obiecti, distingui potest alia *pro nunc,* i. e. pro momento illo in quo actus voluntatis efficaciter assecutivus ponendus est, alia vero *pro tunc,* i. e. pro tempore posteriori ad ipsam positionem actus voluntatis, si is actus efficaciter assecutivus fuerit de illo genere actuum quorum virtualitas et efficacia causativa possit manere suspensa, quemadmodum accidit praecise in voluntate contractuali, ad quam spectat matrimonialis consensus.

Relate igitur ad hoc genus actuum, potest voluntas ad nutum illos ponere qui sint in sua intrinseca tendentia efficaciter assecutivi, volendo obiectum *illimitate,* seu si placeat absolute, scil. pro primo momento verificatae realiter circumstantiae praevisae realis assequibilitatis. Sic igitur posito actu:

74. Si contingat *iam tunc cum actus ponitur* circumstantiam huiusmodi assequibilitatis actualiter verificari, actus erit semel primo positus et *ex tunc* efficax, atque etiam *in actu secundo* assecutivus sui obiecti.

Quodsi eo iam posito et effectu realiter obtento, *superveniat obiecti inassequibilitas,* ea nequaquam nocere poterit validae assecutioni iam plene antea consummatae: etenim semel valide factum, infectum fieri nequit per ullam potentiam, ut ait tritum et lippis evidens axioma philosophicum.

Poterit tamen circumstantia superveniens, inassequibilitatem obiecti pro futuro inferens, esse huiusmodi, quae licet inefficax, utpote sero adveniens, ad destruendam anteriorem actus assecutivi validitatem et efficaciam pro tempore iam elapso, sit tamen efficax aut ad usum iurium ex actu praeterito semper valido impediendum, aut etiam ad ipsum obiectum assecutum eliminandum, et sic resolvendum quoad futurum omnem efficaciam ulteriorem actus assecutivi initialis, quae dum circumstantia resolutiva supervenit, esset adhuc in statu pure potentiali.

Sic, in exemplum: superveniente tali impotentia sexuali qua vir in perpetuum nequeat accedere ad uxorem nisi per actum *non copulativum,* haec impotentia, si anterior quidem fuisset inito matrimonio, impediisset ea durante consensum efficaciter *in actu secundo* inductivum matrimonii. Attamen dum supervenit posito iam illo efficaciter cum inductione matrimonialis vinculi, hoc nequaquam dissolvens, quippe quod sit perpetuum ad vitam alterutrius coniugis, certe praepedit iurium matrimonialium sexualium exercitium, non quidem absolute, sed solummodo et per se in quantum implicant ius *ad actum consummatum* copulativum, cuius solus usus impossibilis redditus est.

Neque tamen mere praepeditur in casu licitum exercitium iuris ad tales actus matrimonii *consummativos,* redditos pro subiecto perpetuo impossibiles, sed ipsum quoque ius perimi quoad eosdem videtur, quippe carens obiecto sibi essentiali omnique possibili eius usu. Verum cum maneat illud *radicaliter* in ipso vinculo coniugali, quod indissolubile perseverat, atque *partialiter* retineatur in capacitate ad actus imperfectos, in quibus adhuc, licet imperfecte, obtinet nuptiarum finalitas, servabitur ipsum ut ius diminutum ad illos actus sexuales mutuos imperfectos, quorum tamen exercitium periculum proximum non ferat perfectae et solitariae delectationis, extra copulam nempe perfectam admissae. Sed in his amplius immorari longius nos divelleret a quaestione nostrae relectionis specifica. Cf. n. 29.

75. Si vero accidat actum assecutivum poni, *quando nondum* obiectum est realiter assequibile, tunc ille pendebit ut mere *in actu primo* efficaciter assecutivus usque dum verificetur seu obtineat realis obiecti assequibilitas.

Sed superveniente ante hanc verificationem sive sufficienti retractatione, sive circumstantia quae reddat obiectum in appretiatione subiecti certo et metaphysice inassequibile pro ipso in perpetuum, illa actus efficacia adhuc in actu primo pendens resolvetur absolute.

Ratio est, quia tota ipsa sustentabatur ab actu assecutivo antea posito prout habitualiter perseverante; atqui actus desinit sic perseverare, non solum per eius opportunam retractationem, sed etiam per eventum ad cuius verificationem actus positi perseverantia in proprio suo specifico esse alligetur.

Haec autem alligatio haberi potest, tum ex libera limitatione ipsius voluntatis, quae in volendo sic ab initio restrinxerit sui consensus durationem, non consentiendo nisi *ad terminum* resolutivum sui actus, tum quoque ex deficientia absoluta obiecti ut realiter assequibilis pro subiecto, quae exsistat in huius exsistimatione, licet fortasse non ita in re.

Ratio huius ultimi modi est, quia si actus ponitur formaliter ut assecutivus, eo ipso limitatur intrinsece ad solum sic perseverandum dum duraverit aestimata obiecti assequibilitas: quae, dum fecit actum possibilem ut assecutivum, fuit simul unica formalis ratio quae voluntatem determinavit ad actum cum tali tendentia specifica ponendum, et sic limitavit intrinsece et positionem et naturam et durationem actus sub tali natura atque intrinseca virtualitate.

76. Recapitulando, constare videtur ex disputatis nihil ex natura rei obstare, quominus si obiectum praevidetur inassequibile *pro nunc* quando actus assecutivus ponendus est, sed assequibile *pro tunc,* seu ad certae circumstantiae futuram non chimaericam verificationem, actus cuius efficacia assecutiva possit manere suspensa ponatur ut assecutivus *ex nunc,* sed ut illam exserat *pro tunc*: ideoque actus sic positus erit efficaciter sui obiecti assecutivus, mere in actu primo *ex nunc*; sed absque ulla necessitate eumdem renovandi, fiet etiam in actu secundo talis *tunc,* ex mera nempe virtualitate primitiva actus habitualiter perseverantis.

Haec quae delibavimus sufficientia censuimus ut nostram mentem aperiremus circa quaestionem generalem philosophicam illam, num et quatenus obiecti aestimata possibilitas dicenda sit necessaria ut actum voluntatis prosecutivum possit illud terminare. Et siquidem quae pro nostra exilitate exposuimus vera fuerint, facilis nobis videtur gressus ad rectam canonis 1085 interpretationem atque intelligentiam, quam, ni vehementer erremus, ducimus totam fundari in sapienti ad casum applicatione traditae philosophicae theoriae.

XIV

Praemittenda ad applicationem theoriae

77. Revocamus in memoriam consensum matrimonialem nullatenus esse actum voluntatis aliquem matrimonii prosecutivum, *inefficacem* in sua tendentia. Inde a limine negamus eum salvari posse in nudo affectu *simplicis complacentiae* circa hoc matrimonium, etiamsi illud non impossibile aestimetur; —itemque neque in *velleitate* cuiusvis affectivae dispositionis, qua quis experiatur in se ipso propensionem ad volendum illud matrimonium, etiam possibile putatum; —sed neque in *volitione obiective condicionata,* per quam quis cogitans matrimonium ut possibile sive absolute sive hypothetice, iam amet eius contractionem hypotheticam; —adhuc autem neque in *nudo proposito* voluntatis, quantumvis, firmo et irrevocabili, decernente aut absolute aut hypothetice *futuram* contractionem matrimonii.

Hae quidem omnes affectiones voluntatis sunt respective aut volitio quidem huius matrimonii, sed sistens in illius amore in ordine *pure in-*

tentionali, absque ulla affectione ad ipsam eiusdem realizationem sive praesentem sive futuram; —aut *pura dispositio* affectiva propendens ad hoc matrimonium contrahendum per apta media, sed neutiquam ulla neque inchoata actualis volitio huiusce contractionis efficacis; —aut *volitio limitata* ad contractionem hypotheticam, sed nullatenus actualem aut effective possibilem, quippe perspectam ut chimaericae realizationis, —aut denique *volitio futurae* possibilis contractionis per futurum praestabilem atque etiam praestandum consensum matrimonialem.

Inde parum nobis utile videretur expendere singillatim calamo moroso, quatenus persuasio nullitatis talis matrimonii, sive opinativa sive etiam certa, possit impedire unamquamque ex memoratis voluntatis affectionibus matrimonialibus, si secludimus caute ultimam eius formam *propositi* matrimonialis.

Licet nihilominus ex traditis antea principiis raptim concludere, perspectam matrimonii determinati nullitatem, atque etiam eiusdem absolutam certamque pro qualibet hypothesi impossibilitatem, neutiquam excludere quominus subiectum de tali matrimonio eiusque cogitata contractione, bene nota ut in se chimaerica, fovere possit aut simplicem complacentiam, aut velleitatem nudae dispositionis affectivae, aut etiam, ut remur, desiderium inefficax obiective condicionatum eiusdem, dum hoc chimaerice cogitatur sub hypothesi eius possibilitatis.

78. Circa propositum autem matrimoniale, censemus eius theoriam quoad possibilitatem nempe ipsum praestandi terminatum ad matrimonium opinatum aut scitum impossibile, confundi totam cum theoria possibilitatis ipsius consensus matrimonialis ponendi sub scientia aut opinione de eiusdem effectiva inefficacia.

Ratio est, quia eatenus erit possibile huiusmodi propositum, verum consensum matrimonialem in futuro praestandi, quatenus praevideatur possibilis huiusce consensus matrimonialis praestatio, quae est illius propositi obiectum: tendentiae enim nostrae voluntatis, ut sexcenties iam iteravimus, nequeunt excedere perspectam sui obiecti terminativi possibilitatem. Liceat igitur nobis non diutius hac quaestione detineri.

79. Est ergo consensus matrimonialis actualis volitio traditivo-acceptativa iuris coniugalis, seu ut latius ipsemet describitur in canone 1081 § 2: «actus voluntatis quo utraque pars [vir et mulier] tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem».

Ut talis ipse sit, supponendus ineluctabiliter est positus sub sufficienti scientia de natura matrimonii, atque sub sufficienti et libera intentione societatis vere coniugalis. Quomodo enim posset haberi umquam ut con-

sensus *matrimonialis* ille qui, errando circa obiectum ipsum finemque matrimonii primarium, tentaret quantum posset consentire in societatem matrimonialem cum persona eiusdem sexus? Consensus tenderet in rem prorsus diversam; adeoque, cum motus specificetur a termino, nequaquam ille posset esse vel mere *in se ipso* matrimonialis.

Ut talis autem ipse sit, oportet omnino ut ponatur tamquam ipse *per se,* et non per alium actum futurum, causativus vinculi matrimonialis; et quidem per hoc ipsum quod in se ipso et per se ipsum est traditivus et acceptativus iuris coniugalis, atque uti talis ponitur a voluntate sub natura actus perfecte in sua tendentia assecutivi sui obiecti, i. e. matrimonii propositi.

80. Quodsi consensus contrahentium sic positus est *unica causa* efficiens matrimonii, quemadmodum in terminis pronuntiat canon ipse 1081 § 1, eatenus subiectum capax et volens eumdem praestare potest praevidere nullitatem matrimonii non obstante hac sua capacitate et voluntate, *quatenus praevideat* obstaculum aliquod extrinsecum propriae voluntati consensurae, quod afficiens alia matrimonii requisita aut elementa, diversa ab elementis vel praerequisitis essentialibus ipsius consensus, reddat matrimonium impossibile causari, et consequenter ineptum prorsus appeti efficaciter ac terminare consensum matrimonialem. Quod quidem si acciderit, consensus matrimonialis exsistere nequaquam poterit *ut matrimonialis,* non tamen ex defectu capacitatis volitivae in voluntate, sed tantum ex vitio obiecti terminativi, quod hoc reddit inidoneum terminare actum voluntatis essentialiter assecutivum.

Cum autem matrimonium non sit obiectum consensus matrimonialis nisi apprehensum, ita pariter neque erit obiectum impossibile atque incapax eumdem terminare, nisi *sic apprehensum* et propositum voluntati per intellectum dum ea ad ipsum terminari debet et pro tempore pro quo terminari debeat: idque sive apprehensio vera fuerit sive fallat per errorem.

81. Itemque, *cum* impossibilitas quae praevideri potest ut obstans reali contractioni matrimonii atque hoc reddens ineptum ad consensum matrimonialem terminandum, sit *quaevis impossibilitas,* dum tamen ipsa praevideatur perdurans atque in sensu composito eius perseverantiae, illa fluere videtur *quadruplex elementaris conclusio,* quarum singulas et patere putamus ex disputatis, et amplius adhuc ipsae patescent ex iis quae restant exponenda pro commentario:

In primis, impossibilitas praevisa excludens matrimonium propositum, et excludens itidem consequenter consensum ipsum matrimonialem, est non solum metaphysica, ideoque absoluta et non purificabilis per ullam potentiam, sed etiam physica et moralis, purificabiles ad Dei saltem

placitum: etenim *in sensu composito* cuiuslibet ex datis impossibilitatibus, iam praevidetur ut nequaquam verificabile matrimonium.

Secundo, sola impossibilitas metaphysica matrimonii, eaque cognita ut certa, infert omnimode impossibilitatem ipsius consensus matrimonialis: quippe quae illa sola proponat matrimonium ut absolute atque in omni hypothesi non chimaerica inassequibile pro subiecto, ideoque prorsus incapax terminare actum in sua essentia totum quantum assecutivum eiusdem, qualis est respectu matrimonii consensus matrimonialis.

Tertio, et consequenter ad praecedentem conclusionem, possibilis manet consensus vere *in se ipso* matrimonialis, quoties is feratur in matrimonium praevisum et propositum aut tamquam non certo impossibile metaphysice, aut etiam certo impossibile physice vel moraliter, sed sub hypothesi non chimaerica sive de eo quod eius praevisa impossibilitas fallat, sive etiam de eo quod haec, si physica vel moralis fuerit, purificetur per Dei potentiam.

Quarto, itidem possibilis erit consensus vere in se ipso matrimonialis et quidem talis a primo sui ortu, si licet scienter positus circa matrimonium pro tunc impossibile iudicatum, praevidentur tamen ut non certo impossibile mansurum realiter verificari pro momento futuro, et ad hoc possibilitatis momentum non chimaericum praevisum feratur voluntatis consensus dum ponitur.

Etenim, cum consensus huiusmodi, ut iam prostat animadversum, sit de genere consensus contractualis, qui potest poni sive ut iam *statim* effectum exserat suum, sive ut nunc positus pendeat quoad effectum usque ad futuram possibilem verificationem circumstantiae alicuius vel necessariam vel contingentem, sic itidem ipse praestari potest ex rei natura, ut videlicet aut iam *nunc* cum ponitur illico effectum consequatur causandi matrimoniale vinculum et societatem, aut nunc quidem ab initio positus cum plena virtualitate causativa matrimoniali, eam tamen ad proprium effectum non deducat nunc, sed *postea* ad futuram nempe possibilem verificationem praevisae alicuius circumstantiae vel eventus.

Sub his conclusionibus et praenotandis erit a nobis caute evolvenda canonis 1085 interpretatio, perpendendo singillatim possibilitatem consensus vere matrimonialis praestandi tum *sub opinione,* seu vera seu erronea, nullitatis matrimonii in quod ut causandum ille fertur, tum quoque *sub scientia* seu certa notitia de eadem nullitate. Praemittimus autem raptim sententias ante Codicem potiores in quaestione.

82. Veteres quaerere consueverunt, utrum sub erronea persuasione de nullitate matrimonii penes contrahentes, maneret adhuc possibilis verus consensus matrimonialis. Restringebant autem quaestionem ad casum

erroneae persuasionis, seu opinionis etiam subiective certae, de nullitate matrimonii, quia stante reali aliquo impedimento dirimente etiam ignorato a contrahentibus, nullum declarabant tunc unanimiter consensum, quippe cadentem in indebitam materiam. Cf. nota in n. 18.

Plures igitur negarunt possibilitatem consensus vere matrimonialis sub illa erronea persuasione, quia repugnat voluntas efficax de obiecto quod iudicatur a subiecto impossibilis pro ipso assecutionis. Sanchez, *De matrim.* l. 2 d. 33, huic sententiae ceteroquin ipse contrarius, allegavit pro ea undecim iurisperitos optimae quidem notae, quatuorque paris auctoritatis theologos.

Sed e contra, plures alii tenuerunt possibilitatem, dum tamen consensus poneretur pro posse, et ulterius intercederet *error iuris,* aut solitarius aut cumulatus cum errore facti: ut si contrahentes erronee putarent consanguinitatem dirimere nunc etiam in quarto gradu lineae collateralis, et ipsi taliter essent consanguinei de facto, aut se tales falso putarent.

Pontius, *De matrim.* l. 4 c. 23 tentavit utramque sententiam non incongrue conciliare: et stetit priori, si contrahentes ducerentur in consentiendo falsa persuasione nullitatis, nam voluntas tunc ferretur assecutive in impossibile aestimatum ut tale, quod repugnat; sed pronuntiavit pro altera, si ducerentur iudicio de incertitudine propriae persuasionis.

Sic mansit hinc inde disputata quaestio ad recentissimam usque aetatem, ut videre licet apud Gasparri, *Tract. canon. de matrim.* (Parisiis, 1904), n. 904 ss. singulas persequens potiores opiniones. Proposuit autem ipse quaestionem amplissime: utrum cum impedimento dirimente matrimonium possit consistere verus consensus matrimonialis positus sive bona fide, seu illud ignorando, sive etiam mala fide, seu illud noscendo, notitia quidem vera vel falsa.

Et dum affirmative respondebat egregius scriptor pro casu *bonae fidei,* saltem si impedimentum ignoratum esset iuris mere ecclesiastici, quemadmodum convincitur ex praxi sanandi in radice matrimonia ex vitio iuris mere ecclesiastici ignorato nulliter inita, pro casu *malae fidei* allegabat v. c. Giovine, *De dispens. matrim.* (Neapoli, 1863) § 327, tenentem ut pure fornicarium consensum ex quo ponatur sub scientia aut opinione impedimenti dirimentis [19].

Gasparri, *l. c. sustinuit* ipsissimam doctrinam quam refert principium

19 Allegabat etiam Gasparri, l. c. in hac sententia Perrone, *De matrimonio,* (Leodii, 1861) l. 2 s. 1 c. 4 a. 1 § *Intelligitur,* ubi ait esse insanabile in radice matrimonium ab utraque saltem parte mala fide initum sub scientia vel opinione impedimenti etiam iuris mere ecclesiastici dirimentis, nam consensus sic positus non potuit esse nisi pure formicarius. Allegabat itidem Gury, quem vidimus in nota 2 asserentem in terminis scientiam nullitatis matrimonii ex impedimento dirimente excludere necessario verum consensum matrimonialem.

in canone 1085 statutum, formula quidem quae ut in nota 2 consideravimus est identica fere penes utrumque. Atque in hac sententia fuerunt plures, ut WERNZ, *Ius Decret.* (Prati, 1911-1912) 4, 658 nota 30, innixi potissimum in praxi indubitata Ecclesiae sanandi in radice matrimonia etiam mala fide nulliter inita ex vitio saltem iuris tantum ecclesiastici.

XV

De consensu sub opinione nullitatis

83. OPINIO DE NULLITATE matrimonii potest esse *conscia* et *inconscia*: prout subiectum dum opinatur conscientiam habeat de eo quod eius iudicium sit mere opinativum, vel hac conscientia caret. Praeterea:

Iudicium opinativum de nullitate matrimonii potest esse fundatum, iuxta dicta in n. 11, *aut* in perspecto probabili *impedimento dirimente,* iuris sive naturalis sive positivi, quod opinemur afficere utrumlibet ex contrahentibus; —*aut* in defectu substantiali, utriuslibet pariter iuris, quod attingamus ut vitians probabiliter *consensum alterutrius in se ipso,* ut sunt ignorantia de natura matrimonii, error substantialis de persona cum qua contrahitur, vel etiam de natura matrimonii qui tamen limitet consensum, et ad quem alluditur implicite in canone 1084, metus iniustus qualificatus de quo can. 1087, defectus substantialis mandati procuratorii, quando videlicet per procuratorem matrimonium est contrahendum, condicio limitativa consensus contraria substantiae matrimonii; —*aut tandem* in vitio substantiali *externae necessariae manifestationis,* ut est defectus sive praesentialitatis in consensu praestando, sive iuridicae externae sollemnitatis per legem positivam statutae ut substantialis forma actus.

84. STATUIMUS IGITUR IN PRIMIS, *opinionem consciam* quam definivimus de nullitate matrimonii, ubicumque ipsa apprehendatur fundata, non eo ipso reddere necessario impossibilem ac nullum *in semetipso* consensum matrimonialem.

Sane, qui huiusmodi opinionem sic fovet, eo ipso nullitatem opinatam, undecumque ea fingatur provenire, aestimat in animo ut incertam, contingentis veritatis adeoque fallibilem: unde et per legem necessariam oppositorum, iudicat matrimonium impossibile si opinio consistat vera, sed possibile e contra si illa a veritate deficiat, quemadmodum ab eo perspicitur posse non absurde contingere. Idque obtinet etiam quando radix probabilis nullitatis sit probabilis defectus substantialis et naturalis ipsius formaliter consensus a subiecto praestandi.

QUAPROPTER, si in casu, non obstante iudicio opinativo de nullitate et impossibilitate matrimonii, adhuc nihilominus sub tali opinione pergimus perspicere ut possibile atque validum non chimaerice matrimo-

nium, voluntas quidem, *neutiquam poterit* ponere consensum matrimonialem *absolutum,* seu pro casu tum possibilitatis tum impossibilitatis eiusdem, nam scimus optime impossibilia nequaquam posse terminare actum voluntatis serio tendentem ad obiecti realem assecutionem, cuiusmodi debet esse necessario matrimonialis consensus, sed *utique poterit* illa praestare consensum matrimonialem condicionatum, condicione videlicet realis effectivae possibilitatis matrimonii ob effectivam erroneitatem nostrae opinionis de matrimonii impossibilitate; seu quod idem est, consensum limitatum intrinsece et positive ad casum non impossibilem memoratum opinionis fallentis.

Inde id concluditur: *si tunc non fallat opinio* impossibilitatis perpetuae et absolutae, consensus matrimonialis erit nullus nullitate tum efficaciae tum exsistentiae ut vere matrimonialis, prout fluit ex superius dictis ad n. 72.

Sed si e contrario, opinionem contigerit esse erroneam, tunc consensus stabit ut matrimonialis in sua intrinseca tendentia ac virtualitate, matrimoniunque de facto causabit realiter, sive atatim a primo instante consensus positi, sive ubi ipse positus fortasse fuerit ad terminum suspensivum, quando hic definitus terminus verificatus supervenerit, Cf. dicta in n. 74 s.

85. De modo consensus praestandi, haec patere videntur: data tendentia voluntatis et consensus, is nequit non esse in casu totus quantus hypotheticus et restrictus in sua intrinseca tendentia ad hypothesim realiter verificatae possibilitatis praesentis aut futurae matrimonii. Atque inde fit, *ut sicut* exsurget tamquam consensus vere matrimonialis iam in praesenti, atque etiam *in actu secundo* efficax seu realiter causativus vinculi, si accidat iam nunc dari perspectam non absurdam possibilitatem matrimonii, aut etiam nunc tantum efficax *in actu primo* si non detur adhuc nunc actualis possibilitas, sed danda sit opportune in futuro atque talis futura contingentia respiciatur in consentiendo, *ita vicissim e contrario* nullus exsistet consensus ut matrimonialis, si de facto realiter nec datur iam neque danda opportune sit praevisa atque intenta possibilitas.

Ratio est, quia actus voluntatis consentientis in matrimonium positus est limitatus tum per cognitionem tum per voluntatem, sectantem adamussim in sua tendentia appetitiva cognitionem, ad non appetendum efficaciter matrimonium, nisi intra limites propositae et aestimatae possibilitatis.

Atque haec limitatio, ut notavimus ad n. 72 est omnino necessaria: ita quidem, ut si voluntas per impossibile psychologicum tentaret matrimonium velle etiam pro casu impossibilitatis eiusdem, tentamen esset prorsus irritum, et voluntas de facto non poneret verum consensum ma-

trimónialem, sed eius tantum speciem: quia voluntas de re impossibili ut impossibili esset voluntas de re sic inappetibili ut sic inappetibili, quae repugnat omnino, quippe egrediens proprium obiectum terminativum et consequenter capacitatem potentiae operativam.

86. Succedit casus de opinione nullitatis, quam in n. 81 denominavimus *inconsciam,* ideo quia fundata in motivo fallibili, adeoque incapaci inferendi ex propria intrinseca vi necessariam veritatem nostrae persuasionis. sed quae nihilominus accipitur ab opinante ut dubitationis cuiuslibet rimam non patiens, atque inde parit firmum subiective iudicium de nullitate et adnexa impossibilitate matrimonii propositi.

Sub hac profecto opinione, *manet utique in se incerta* matrimonii nullitas et impossibilitas, ideoque obiective casus esset trahendus ad praecedentem de conscia opinione; sed nihilominus, dum memorata motivi fallibilitas non apprehendatur a subiecto et consequenter neque incertitudo assertae nullitatis, influxus subiectivus notitiae de nullitate erit in casu, quantum modeste liceat opinari, idem prorsus ac si notitia et persuasio esset vere et formaliter certa.

Verum enim quidem est, quod si subiectum serio adverteret ad motivum suae persuasionis posset illud suspicari ut motivum fortasse persuasionis mere opinativae atque incertae; *sed de facto* subiectum nequaquam id advertit, et versatur ideo sub persuasione subiective firmissima, quae ita dictat interea matrimonii propositi nullitatem, ut neque in mentem veniat eiusdem suspicari possibilitatem tamquam non plane chimaericam.

87. Inde liquidum videtur, casum huiusmodi revocari practice quoad eius solutionem ad doctrinam quae illico tradenda a nobis erit pro hypothesi scientiae de nullitate, seu notitiae quae sit stricte et formaliter certa. Scientia igitur comprehendet pro nobis notitiam nullitatis certam certidudine sive mere subiectiva sive etiam formali [20].

E contra, si subintraret aliqua licet levissima suspicio de possibilitate non chimaerica erroris in data persuasione de matrimonii propositi nullitate, tunc iam casum omnino revocaremus ad praecedentem de opinio-

20 Hanc aequiparationem ad effectum inter utramque certitudinem satis aperte admittit Io. Lugo, *Resp. mor.* l. 3 d. 16 n. 12 ss., dum aeque sustinet ut *in se* validum et efficacem consensum acceptativum professionis religiosae, quae noscitur certo invalide emitti a novicia ex metu, *modo* acceptatio posita fuerit respiciendo possibilitatem metus postea purgandi, *et consensum in matrimonium* quod inexsistente impedimento, aestimato ut certo, ineatur, modo voluerint contrahentes consentire quantum in ipsis esset.

Ceterum, satis apparet Lugo consensus et acceptationis validitatem admittere, supponendo utrumque positum fuisse respiciendo casum possibilitatis suspicatae non chimaericae. Ergo exclusa hac suspicione, pariter utramque certitudinem aequiparasset ad nullitatem asserendam tum acceptationis professionis religiosae tum matrimonialis consensus, quae est ad apicem nostra ipsissima theoria. Vanum erit aliunde animadvertere classicam esse in iure canonico assimilationem iuridicam saepe factam inter religiosam professionem et matrimonium.

ne conscĭa nullitatis, atque eamdem pro ipso sustineremus et applicaremus theoriam. Divertamus igitur ad considerandam hypothesim *de scientia nullitatis*.

XVI

De consensu sub scientia nullitatis

88. Scientia nullitatis matrimonii implicat, ut iam diximus, certitudinem sive mere subiectivam sive etiam formalem eiusdem. Ideoque, supponit certam similiter et realem exsistentiam defectus, impedimenti, aut vitii substantialis alicuius, quae reddant, ipsis durantibus, sic quoque certo impossibile pro subiecto tale matrimonium.

Sed distinguere oportebit sic adhuc in casu: causa nullitatis aestimata ut certo nunc exsistens, ideoque illatura, dum firma et integra subsistat, nullitatem et impossibilitatem matrimonii, potest iudicari a subiecto, *aut tamquam certo absolute et perpetuo* incapax dispensationis, resolutionis vel cuiuslibet alterius cessationis: *et tunc* excludit quamcumque possibilitatem consensum vere matrimonialem praestandi, etenim de re imposibili ut tali atque pro subiecto inassequibili dari nequit ulla efficaciter assecutiva voluntas, etiam nuda efficacitate actus primi: —*aut tamquam non certo talis,* quia nimirum aestimatur ut possibiliter possibilitate non chimaerica capax dispensationis, resolutionis vel cuiuslibet alius cessationis: *et tunc* iam patitur consensum vere matrimonialem praestabilem a subiecto, restrictum tamen ad limites huius possibilitatis perspectae ut non plane chimaericae.

Is igĭtur consensus, sub praevisa diminuta possibilitate praestitus, erit in se ipso vere matrimonialis, si praevisio non fefellerit consentientem; atque stabit ut a primo sui momento efficax etiam *in actu secundo,* si iam tunc actuetur praevisa et intenta possibilitas; secus, pendebit ille ut efficax tantum *in actu primo usque* ad momentum actuatae praevisae possibilitatis.

Quodsi praevisio falsa sit, tunc consensus praestitus numquam consistet ut matrimonialis et efficax vel mere in actu primo: quia datus est ut matrimonialis restrictus ad hypothesim quod praevisio vera exsistat. Cf. n. 85 et 72.

89. Frustrabitur item *absolute* consensus ut matrimonialis, si defectus praevisus tamquam causa nullitatis fuerit vitium naturale substantiale ipsius consensus secundum eius rationem aut actus humani, aut voluntatis contractualis, aut voluntatis praecisae matrimonialis: sat enim constat cuivis nĕquaquam posse ulla in hypothesi exsurgere ut matrimonialem, nedum in effectu, sed neque in nuda sua essentia illum consensum cui aliquid essentiale deficiat. Idque obtinet ex necessitate etiam

metaphysica rerum: etenim rerum essentiae sunt absolute indivisibiles atque immutabiles, cum evidens sit omnibus implicare in ipsis terminis quod essentia aliqua consistat sine iis quae eam formaliter constituunt.

UNDE ULTERIUS, etiamsi id effugerit mentem subiecti, isque crassa ignorantia aliud possibile putaverit, nihilominus consensus sic positus nullatenus consistere umquam poterit tamquam etiam nude in semetipso matrimonialis.

Et sic, si quis v. c. firmissime putaret posse se vere consentire in matrimonium, non obstante condicione serio atque absolute volita et apposita contraria substantiae matrimonii, putaret rem omnino chimaericam; unde sub hac etiam subiective certa existimatione consentiendo, tentaret velle simul matrimonium et non matrimonium. Quapropter, in casu *aut* triumphat potius in animo sic consentientis voluntas matrimonii, et tunc nulla est voluntas condicionis, *aut* tandem utraque voluntas aequa vi sustinetur, et tunc nulla est voluntas sive matrimonii sive condicionis, quia utpote aeque ex hypothesi potentes in animo subiecti, se mutuo elidunt: incompossibilium quomodo poterit esse *simul* seria efficaxque voluntas?

90. SYNTHETICE HAEC CONSECTARIA tuto erui et teneri posse videntur:

Possibilis est consensus vere *in se ipso* matrimonialis, terminatus ad matrimonium etiam certo apprehensum ut nunc quando consensus ponitur et sub adiunctis in quibus praestatur impossibile verificari, *modo tamen* ut possibilis apprehendatur pro hypothesi aestimata ut possibiliter non chimaerica, sive de praesenti sive de futuro, *aut erroris* de exsistentia et vi causae annullativae, *aut cessationis* eiusdem; ideoque, dummodo error aut cessatio huiusmodi non aestimentur a subiecto ut certissime et omnimode impossibiles.

Ratio iam saepius allata haec est: sub hypothesi nempe non chimaerica aut possibilis erroris circa actualem exsistentiam et vim causae annullativae quae nunc apprehenditur ut exsistens, aut possibilis futurae cessationis eiusdem, matrimonialis vinculi causatio atque inductio cognoscitur ut vere in re possibilis vel *nunc iam,* vel saltem *in futuro*: quare, haberi optime potest circa ipsam verus et serius consensus, licet utique condicionatus seu limitatus ab obiectivam realem verificationem talium hypothesium: is autem consensus sic praestitus erit verissime in se ipso matrimonialis, quippe habens pro obiecto vinculi matrimonialis inductionem vere sub hypothesi possibilem. Quodsi praevisa haec et intenta possibilitas fallat, tunc utique matrimonialis non erit consensus neque *in actu primo,* iuxta doctrinam datam in n. 86 et 72.

DISCRIMEN *inter utrumque casum* possibilis erroris aut possibilis futurae cessationis causae annullativae praevisae, est ipsissimum illud quod

viget inter consensum condicionatum condicione *de praesenti,* qui tunc cum ponitur est efficax vinculi, si hypothesis vera consistit, —et consensum condicionatum condicione *de futuro* suspensiva, qui valet ut consensus vere in se ipso matrimonialis a momento quo ponitur, sed suspenditur eius efficacia ad vinculum coniugale inducendum donec condicio non verificetur, quin hac verificata egeat ille denuo renovari, nisi aut id exigatur a iure positivo, aut fuerit sufficienter et positive revocatus.

91. Concluditur illud quoque: notitia habita de actuali exsistentia impedimenti vel causae annullativae, quae sit formali certitudine certa, aut quae licet mere subiective talis, non patiatur *pro subiecto* dubium aut errrorem, non videtur permittere possibilem verum consensum matrimonialem, qui ponatur *conscie limitatus* ad circumstantias sub quibus habetur praedicta certitudo. Facile tamen certitudo huiusmodi non est nobis practice absoluta, quae rimam suspicionis fallibilitatis eiusdem aliquam non patiatur; ideoque, quae sub hac non absurda suspicione consentire consensu vere matrimoniali non permittat.

92. Immo, vera et conscia ac formalis certitudo, quae proinde neque errorem neque dubium admittit de actuali exsistentia impedimenti vel causae annullativae, non excludit necessario consensum matrimonialem, sed eum *mere suspendit* ut efficacem *in actu secundo,* si consensus ponatur tamquam vinculum producturus tunc quando verificetur condicio cessationis quae possibilis aestimetur *aut naturaliter,* ut si actualiter uxoratus consentiat iam nunc in matrimonium alterum pro casu dissoluti vinculi actualis per mortem praesentis coniugis, *aut per Dei placitum* et potentiam, ut si sexualiter impotens consentiat pariter nunc in matrimonium pro casu miraculoso possibili adquisitae in futuro potentiae copulandi.

93. Ceterum, admisimus superius libentes in n. 70 voluntates serias de obiecto aliquo sub possibilitate non chimaerica, eo esse difficiliores aut leviores normaliter, quo certius videmus eas inutiles, et practice seu in actu secundo inefficaces futuras. Sed inutilitas absoluta non datur, nisi quando praevidetur et quidem certo, conscia certitudine, impossibilitas absoluta et perpetua obiecti; ergo dum hoc non contingat possibilis est nobis aliqua eiusdem seria voluntas in se efficaciter assecutiva, quamvis limitata ad casum praevisae possibilitatis.

Sic, ut alias in exemplum n. 68 notavimus, serio volentes sanitatem nonnisi miraculose obtinendam, eam postulamus enixe a Deo; et pro casu talis recuperatae sanitatis, possumus iam ex nunc donare actualiter operi alicui pio pinguem eleemosynam, quae valida ab initio, pendebit tamen ad consummationem obligationis ut absolutae usque dum condicio apposita non verificetur.

94. Ut ex disputatis clarescere satis videtur, sicut *semper* possibile manet subiecto ponere verum matrimonialem consensum, quando matrimonium apprehenditur ut mere probabiliter vel etiam probabilissime nullum, *e contra,* idipsum non obtinet, si persuasio de nullitate fuerit undequaque certa atque indubitabilis pro subiecto: tunc enim, si haec certitudo nullitatis non aestimetur perpetua et absoluta, adhuc utique erit in arbitrio subiecti, ut saepe diximus, illum consensum praestare, licet limitatum ad casum possibilis praevisae aut saltem suspicatae validitatis matrimonii; non tamen ultra hos limites, sicut neque in casu nullitatis quam aestimemus certam et perpetuam et absolutam.

XVII

Explicationes usuales penes interpretes IC

95. Carent pro nobis decisivo valore, *saltem universali* et illimitato, illae canonis 1085 a plerisque commentatoribus usurpatae declarationes, quae sonent et quatenus sonent *illimitutam* possibilitatem praestandi consensum vere matrimonialem sub persuasione nullitatis matrimonii etiam certa.

Plures quidem ex ipsis sistere videntur in considerando casu probabilis aut etiam probabilissimae nullitatis praevisae, alte silentes circa casum verae et formalis certitudinis [21]. Sed etiam intra hanc oeconomicam positionem quam affectant, adhuc radicem ipsam solutionis ad summum nonnisi implicite et per deductionem insinuare videntur; atque ulterius adhuc, dum neglegunt casum nullitatis certae resolvere, mancam patiuntur manere explicationem canonis 1085, principium statuentis pro persuasione tum opinativa tum certa.

Communius utrumque casum aperte attendere illi solent; sed solutiones offerunt quae aut leviores facile videri possunt, aut nimium universales sonant; et in qualibet hypothesi, intima adaequatae solutionis fundamenta aut omnino praetermittunt, aut nonnisi obiter ea vellicant. Atque haec praecise ratio potissima nobis fuit cur huius relectionis onus impigri subire non dubitaverimus.

96. Ad has rationes iustificativas canonis 1085 vagas, leviores atque in formula saltem *nimis universales* revocatur v. c. illa quae supponit subiectum volens suum consensum matrimonialem praestare *lege matri-*

21 Sic v. c. Genicot-Salsmans, *Instit. Theol. mor.* (Bruxellis, 1922) 2, 482; Noldin-Schmitt, *Summa Theol. mor.* (Barcelona, 1945) 3, 627; Vermeersch, *Theol. mor.* (Romae, 1935 ed. 3) 3, 721 dum ponit exemplum in viduo qui denuo nubat se putans nondum viduum; Chelodi, *Ius matrim.* (Tridenti, 1920) n. 114.

monii irritativa contempta, seu quod idem est, neglecta matrimonii nullitate atque opinione vel scientia de illa habita a subiecto [22].

Circa hanc explicationem illud breviter reponimus: illa minus scientifica posset alicui videri, saltem in formula, prout respicit casum matrimonii quod proponatur ut non certo, absolute et perpetuo nullum atque impossibile; sed ultra hos terminos producta, etiam frivola aut parum efficax, atque ad intentum minus utilis declaranda videtur.

Re quidem vera: si haec voluntas, renitens contra legem, atque nullitatem sibi propositam spernens, velit iam eo ipso supponi capax verum consensum matrimonialem praestandi, terminatum ad matrimonium sibi non propositum nisi ut impossibile, attentari videretur purum absurdum psychologicum: posse nimirum voluntatem, quae bene scit obiectum ut sibi omnino in re inassequibile, sub ementita fictione mentali de eiusdem reali assequibilitate, non ignorata a voluntate, quippe quae ipsa fuerit causa movens intellectum ad eam confingendam, *posse inquam* huiusmodi voluntatem ferri in datis adiunctis, serio et non itidem ficto motu assecutivo, in obiectum sic ficticie assequibile repraesentatum.

Id quidem, in incerta matrimonii nullitate, incertitudine nequaquam conscie conficta, possibile sine dubio est; sed etiam tunc actum assecutivum voluntatis terminando in matrimonium tamquam non certo nullum apprehensum et voluntati propositum: ultra hos fines, quando matrimonii nullitas est pro subiecto plane idubitabilis, motus voluntatis serio assecutivus dicendus nobis videtur omnino chimaericus [23].

97. Eamdem animadversionem *non effugere censemus,* illud aliud, verbis potius quam re dissimile diffugium explicativum, ad quod plures ex commentatoribus convolarunt [24] posse nempe subiectum, sub opinione aut scientia nullitatis matrimonii, *praescindere* per rationem ab animadversa matrimonii contrahendi nullitate et consequenti eius impossibilitate pro subiecto.

Haec, inquam, mentalis praecisio non alio fine fieri atque invocari utiliter potest, nisi ut valeat iam repraesentari propositum matrimonium ut non impossibile, et sic terminare verum matrimonialem consensum. Verumtamen:

22 Sic v. c. Gasparri, *Tract. can. de matrim.* (Romae, 1932) 2, 812; G. Bayón, *Tract. de matrim.* (Matriti, 193...) n. 810; Wernz-Vidal, *Ius canon.* 5, 493; Loiano-Grizzana, *Instit. Theol. mor.* (Taurini, 1940) 4, 531.

23 Cf. Pontius, *De matrimonio,* l. 4 c. 23 n. 5.

24 Praecisionem invocant v. c. Gasparri, l. c., qui distinguit hanc rationem purificativam perspectae inassequibilitatis obiecti a ratione praecedenti de voluntate directe legi irritativae contraria, ab eodem etiam invocata. Vermeersch, l. c. allegat itidem ut distinctum hoc effugium explicativum; pariter Wernz-Vidal, l. c. fingens subiectum nolens attendere ad suam inhabilitatem quae matrimonium sibi facit impossibile. Nec extraneus est huic solutioni D'Smet, *De spons. et matrim.* (Brugis, 1927 ed. 4) n. 470 accurrens ad inadvertentiam circa legem invalidantem; pariter Wernz-Vidal, *Ius canon.* 5, 493; Ferreres, *Compendium Theol. mor.* (Barcinone, 1928 ed. 14).

Si hoc remedium praedicatur ut universale, ita ut per ipsum maneat iam ad nutum subiecti fieri sibi semper possibilis coniugalis consensus positio, illud parum proficuum pro intenta universalitate reputamus. Quid enim fiet, si impossibilitas matrimonii contrahendi aestimetur a subiecto ut certa et perpetua et absoluta? Numquid tunc, clausis ut ita dicam oculis ad eam contemplandam, caeca feretur voluntas in obiecti assecutionem? Sed voluntas caeca uti talis est voluntas iners atque inoperandi capax. Numquid etiam tunc erit possibilis pro subiecto seria et efficax praecisio a memorata certa persuasione de impossibilitate matrimonii, quae patiatur hoc serio aestimari a subiecto tamquam sibi realiter assequibile assequibilitate pro eodem non chimaerica?

98. In favorem huius praecisionis *ut universalis efficaciae* quam admittere renuimus, sic argui potest [25]: infidelis aut haereticus, firmiter sibi persuasus de futilitate baptismi christiani quem indubitanter reputat tamquam caeremoniam Ecclesiae inanem atque irrisoriam, potest nihilominus verum et validum baptismum velle atque etiam conferre sub hac erronea persuasione, etiam fortasse subiective certa, dummodo velit id quod Ecclesia facit eum ritum adhibens. Id autem non obtinet, nisi quia praescindere potest efficaciter a sua erronea persuasione de irrisorietate baptismi, sub cuius influxu directivo agendo, sine dubio iam non vellet verum baptismum secundum id quod est in obiectiva realitate; et hac posita praecisione, potest etiam illum velle atque consequenter efficere verum et validum si nihil aliud obstet.

Ergo idem tenebit qui reputet matrimonium sibi propositum ut impossibile pro ipso atque irrisorium in praxi, idque etiam iudicio subiective certo [26]. Atqui si id obtinet pro casu huius iudicii erronei et etiam sub-

25 Argumentum ex casu baptismi urgetur a Sanchez, *De matrim.* l. 2 d. 23 n. 2, ut evincat posse dari consensum vere matrimonialem atque etiam validum matrimonium, si quis cum errore facti, v. c. putans falso se consanguineum in tertio gradu cum comparte, et cum scientia iuris, seu sciendo legem dari dirimentem matrimonium inter sic consanguineos, tamen intendit quantum in se est consentire in matrimonium.

Est ergo casus aut simplicis opinionis de nullitate matrimonii contrahendi, aut ad summum certitudinis mere subiectivae. Argumentum autem *a pari* adhibet cum aliis ut impugnet sententiam contrariam, quam vocat satis probabilem, tenentem pro casu nullitatem matrimonii ex defectu matrimonialis consensus, eo quod voluntas non potest ferri in impossibile; allegatque in hac sibi contraria sententia duodecim iurisperitos et quatuor theologos.

Cf. utiliter quomodo utramque sententiam conetur componere B. Pontius, *De sacram. matrim.* l. 4 c. 23, ubi etiam expendit memoratum argumentum ex baptismi paritate petitum.

26 Urget validissime si quis alius, ut assolet, hoc argumentum, licet applicatum ad consensum religionis, acceptativum professionis religiosae quam bene noscitur emitti ex metu a novicia, Lugo, *Resp. mor.*, l. 3 dub. 16 n. 16, depromens exemplum tamquam optimum ad intentum, ex Sanchez, l. c. Scimus autem et admittimus, quoad nostram quaestionem, professionem religiosam aequiparari matrimonio, cum utrumque dicat contractum onerosum consensualem.

Et nos quidem tenemus validitatem in casu illius acceptativi consensus quam intendit probare Lugo: quia Superiorissa, etiam certissima de actuali metu invalidante *pro nunc* traditionem noviciae quam implicat in casu professio, videt eam in futuro posse purgare a metu suum consensum, quo purgato convalidaretur iam ex hac parte pro-

iective certi de nullitate matrimonii, eodem modo obtinebit etiamsi iudicium fuerit formaliter certum: quia pro subiecto utrumque iudicium aequiparatur omnimode relate ad excludendam ideam contrariam de possibili valore talis matrimonii.

Nec iuvat dicere haereticum vel infidelem sic baptizantem posse ad libitum duci *aut propria opinione* sibi certa de baptismi inanitate, quo quidem in casu non vere baptizaret, quia nec verum baptismum vellet, *aut mente Ecclesiae* contraria de sacramentalitate eiusdem, et tunc iam et vellet verum baptismum, et si nihil aliud obstaret, vere baptizaret [27]. Etenim pro ipso mens Ecclesiae irrisoria certissime est; atqui qui ducitur mente aliena sibi appropriata quam habet ut certo irrisoriam, vult et agit irrisoria; ergo vel ille infidelis aut haereticus etiam cum debita materia et forma non vere baptizat, quod quidem admitti nequit, vel possibilis est voluntas vere baptizativa etiam cum opinione subiective certa de baptismi futilitate.

Confirmatur difficultas cum principio sancito in canone 1084; ex quo negans per simplicem errorem, etiam subiective certum, unitatem vel indissolubilitatem vel sacramentalitatem matrimonii christiani, potest adhuc sub tali erronea persuasione ponere verum consensum matrimonialem [28]. *Ergo a pari,* negans validitatem et possibilitatem pro subiecto matrimonii propositi, poterit quoque adhuc verum talem consensum praestare [29].

99. Solutio difficultatis sic a nobis proponitur: in utroque casu, sive de infideli baptizante cum errore substantiali de natura baptismi, sive de subiecto ponente matrimonialem consensum cum errore itidem substantiali de natura matrimonii, supponitur uterque efficaciter volens et quaerens in actione quam ponit realitatem obiectivam seu baptismi seu matrimonii, dum vult in baptizando facere id quod facit Ecclesia, et in nubendo inire societatem naturalem ad filios procreandos et educandos. Nec propria personalis erronea persuasio de natura utriusque, sive irrisoria sive dissolubili, etc., dirigit de facto suam voluntatem in ponendo res-

fessio, dummodo religionis consensus acceptativus, initio positus a Superiorissa, non fuerit revocatus.

Sed licet in his omnino consentiamus cum insigni Lugo, opinamur tamen paritatem ex baptismo ab infideli vel calvinista collato sub firmissima persuasione de illius aut irrisorietate aut non vera sacramentalitate, minus opportune invocari ad effectum, ut conamur ostendere in textu. Quod si paritas valeat et noster conatus irritus fuerit, tunc debebit supponi, ni vehementer erremus, sic baptizantem saltem suspicari ut possibiliter fallibilem suam notitiam de baptismo: et tunc possumus omnino consentire, sed iam disparet hypothesis supposita de certitudine subiectiva suae notitiae in baptizante.

27 Hanc solutionem invocat Pontius, *De matrim.* l. 4 c. 23 n. 4, dum tentat conciliare sententias oppositas quas retulimus in n. 80.

28 En can. 1084: «Simplex error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem aut sacramentalem dignitatem, etsi det causam contractui, non vitiat consensum matrimonialem».

29 Cappello, *De matrim.* (Romae, 1927 ed. 2) n. 589 adducit hunc canonem 1084, ut ex eo confirmet statutum in canone 1085.

pective aut actionem baptizativam aut consensus matrimonialis praestationem; ideoque manet illa notitia pure theorica et speculativa, nullatenus limitans voluntatem subiecti operativam.

Neque interest quidquam errorem personalem hunc de vera natura baptismi aut matrimonii esse *antecedentem,* seu dare causam negative, ut dici solet, tum voluntati baptizativae tum consensui matrimoniali, removendo scientiam de vera utriusque natura, quae impediisset utrumque: id enim unice demonstrat dari tunc in subiecto talem animi *dispositionem,* ut detecta opportune discrepantia inter realitatem quam de facto voluit, et propriam ideam personalem de ea habitam, voluntas baptizativa et consensus matrimonialis omnino defuissent.

Atqui de facto ea discrepantia cognita non fuit. Ergo dispositio illa, utpote nequaquam actuata, nihil prorsus potuit influere in volitionem habitam, atque inde ea manebit ut vera et seria voluntas matrimonii, sufficienter noti a subiecto in eius realitate obiectiva, dum non ignoravit, ut dicitur in canone 1082 § 1 «matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos», et hanc realitatem de facto voluit.

100. Ubinam tandem est ponenda disparitas *inter casus nobis oppositos,* pro quibus facile admittimus actum voluntatis efficacem, causativum proinde in propria intrinseca tendentia baptismi vel matrimonii, non obstante errore personali subiecti, etiam fortasse subiective certo, de natura utriusque, et *casum nostrae theoriae,* pro quo negamus possibilitatem voluntatis efficacis, terminatae videlicet ad obiectum aestimatum tamquam certo, absolute et perpetuo inassequibile pro subiecto?

Nequaquam discrimen reponitur a nobis, in eo quod non praerequiratur sufficiens aliqua obiecti notitia secundum eius obiectivam realitatem, ut possit ad ipsum terminari voluntatis efficax appetitio: nam ea sine dubio necessaria est, ne secus voluntas ad aliud diversum terminetur obiectum. Inde igitur haec necessaria et vera notitia, et quidem realitati conformis, salvanda omnino est, si actus voluntatis debeat esse talis obiecti secundum huius realitatem volitivus. Nec nostrum est declarare nunc, quomodo et quatenus id verificetur in duplici illo casu de baptismo et matrimonio contra nos allegato, quia nostra praesens relectio neutiquam sibi proposuit canonem 1084 declarare.

101. Discrimem inde potius petendum videtur, quod in casu sive matrimonii sive baptismi error aut ignorantia non est *circa possibilitatem,* vel impossibilitatem pro subiecto utrumque ponendi secundum id quod sunt in rei veritate, nam de hoc potius habent persuasionem quod possunt utrumque secundum eorum realitatem ponere. Immo, neque versatur pariter dictus error aut ignorantia, *circa naturam* obiectivam ali-

quam utriusque, *sufficientem* ad terminandum actum volitivum sive collationis baptismi sive contractionis matrimonii: bene enim supponuntur nosse baptismum peti et dari ut ritum specificum christianorum aut catholicorum, matrimonium iniri ut societatem permanentem ad filios procreandos.

Sed error stat potius in ulteriori determinatione naturae utriusque, innecessaria ad utrumque volendum secundum eorum obiectivam realitatem; a qua erronea ulteriori determinatione praescindere potest et de facto praescindit subiectum, dum tandem baptismum et matrimonium vult secundum id quod sunt atque satis a subiecto apprehenditur, videlicet, ut ritum specificum illum, et societatem permanentem hanc.

E contra, in nostro casu matrimonium quod proponitur bene noscitur a subiecto secundum naturam quam debet habere, sed non ita *ut possibile*; immo, iudicatur iudicio subiective certo, ideoque pro subiecto dubitationem non patiente, ut quavis in hypothesi impossibile. Quo fit ut in illud ferri non possit ulla seria voluntate quae in sua intrinseca tendentia terminetur ad eiusdem realem assecutionem: ut enim actus appetitivus sit in se ipso assecutivus, debet ille necessario ferri, ut sexcenties iteravimus, in obiectum notum praecise ut assequibile.

Iam vero, ut id fieri possit in casu, non sufficit ut intellectus mere *non attendat* ad perspectam eiusdem inassequibilitatem, in quo staret vera praecisio, sed requiritur ulterius ut eam *positive neget,* et sic affirmet saltem virtualiter assequibilitatem. Atqui id nequit facere intellectus circa tale matrimonium, quin illam assequibilitatem videat in ipso obiecto ad quod actus assecutivus voluntatis est terminandus: eam autem videre nequit in casu, quia rationes totae quas intellectus attingit sunt huic assequibilitati omnino et positive contrariae.

Nec reponas, etiam ideam illam baptismi aut matrimonii minus determinatam, secundum quam valide ille confertur et hoc contrahitur, negare pariter magis determinatam et substantialiter erroneam a qua praescinditur: nam negat utique hanc materialiter et obiective, sicut haec vicissim illam negat; sed *repraesentative* et formaliter, non negat eam *positive,* per iudicium nempe aliquod affirmativum oppositi, sed tantummodo *mere negative,* per simplicem videlicet eiusdem inconsiderationem.

102. Quodsi omnino quis contenderit sustinere paritatem allegatam atque etiam illam evicerit, tunc nostra sententia est, eatenus validum baptismum conferri ab illo infideli vel haeretico, quatenus non obstante propria firmissima persuasione de natura baptismi, aestimet ut non impossibiliter fallibilem eamdem: secus enim, nihil poterit velle nisi id unicum quod ipse falsissime omnino aestimat et apprehendit esse illum ri-

tum in rei veritate, videlicet rem irrisoriam. Semel vero ac sic supponatur casus, iam disparet facta hypothesis circa persuasionem *subiective certam.*

Equidem, permissa paritate allegata, quam tamen ex dictis nullo modo potuimus aestimare ut veritati conformem, is infidelis vel haereticus id faciunt in baptizando quod volunt facere, nam agitur de actibus qui ex intentione agentis statum capiunt exercitis super debitam materiam et formam. Sed dum sunt *certo persuasi* de baptismo ut ritu irrisorio, eum non possunt noscere a se factibilem, nisi secundum id quod *pro ipsis certissime est*: est autem pro eis certo et unice res irrisoria. Ergo dum retineant hanc persuasionem *ut sibi certam,* adeoque neque subeat eorum mentem quod illa possit esse falsa, attingere non possumus quomodo valebunt baptizare, nisi intendendo baptismum secundum eius erroneam realitatem obiectivam quam ipsi unice agnoscunt ut possibilem; ideoque fugit etiam nos, quomodo poterunt in baptizando velle id *formaliter* quod facit Ecclesia.

Definitive id statuendum censemus: *permissa* possibilitate illius allegatae praecisionis ab erronea notitia baptismi et matrimonii corruptiva naturae utriusque, *et permisso* itidem opponentibus labore, si quis fuerit, conciliandi sufficientem adhuc necessariam notitiam de vera baptismi et matrimonii natura, quae reddat possibilem actum voluntatis ad utrumque secundum id quod in re sunt terminatum, videre non assequimur quomodo a reali assequibilitate matrimonii per subiectum, quam praevie ipsum perspexerit ut non chimaericam, possit praescindi, et nihilominus adhuc illud valere consensum vere matrimonialem praestare. Atque de his satis.

103. Ut finem imponamus huic parti de explicationibus a Codicis IC commentatoribus traditis in iustificationem principii philosophico-iuridici sanciti in canone 1085, verbum unicum addere liceat de usitatissima illa inter reliquas formula ab iisdem in memoratum finem usurpata. Amant videlicet iterare, subiectum cui matrimonium quod expeteret contrahere, proponatur sub iudicio opinativo aut etiam certo de eius nullitate, posse nihilominus adhuc consensum emittere, volendo, ut dicunt synonimis locutionibus, contrahere *quantum in se ipsis est, quantum possunt,* et alia huiusmodi [30].

Sed redarguimus: ergo si subiectum videat ut sibi certissimum, circa tale matrimonium contrahendum nihil esse in sua potestate, tunc eo ipso

30 Alterutram vel etiam utramque formulam adhibent v. c. Cappello, *De matrim.* n. 589; Merkelbach, *Summa Theol. mor.* 3, 380; Vermeersch, *Theol. mor.*, 3, 721; Aertnys-Damen, *Theol. mor.* (Taurinorum Augustae, 1928) 2, 817; Ubach, *Comp. Theol. mor.* (Friburgi Br. 1926) 2, 785; Wernz-Vidal, *Ius canon.* 5, 493; Vlaming, *Prael. iur. matrim.* (Bossum 1919-1921) 2, 530; Creusen, *Epit. Iur. canon.* (Vermeersch-Creusen: Mechliniae, ed. 4 1930) 2, 372; Genicot-Salsmans, *Instit. Theol. mor.* 2, 482; Noldin-Schmitt, *Summa Theol. mor.* 3, 627; Wouters, *Manuale Theol. mor.* (Brugis, 1933?) 2, 705, 5.

nedum ullum consensum matrimonialem ponat, eum potius pro casu negabit: putamus enim satis nos demostrasse dari non posse voluntatem etiam mere in sua tendentia efficacem et assecutivam, quin perspexerit praevie obiectum appetendum tamquam non sibi certo impossibile et inassequibile.

Ea igitur est formula huiusmodi, qua sicut iure uti ipsa nos possumus post traditam plenam quaestionis theoriam quae sensum et limites eiusdem tentaverit adamussim definire, *ita pariter sed e contra*, simpliciter et sine ulteriori declaratione proposita, tamquam ambitiosa nimis in extensione, vaga in sensu, atque etiam magis mechanica quam philosophica, atque inde vacua personare poterit ad criticas aures curiosi diligentis scrutatoris, qui eamdem non facile acceptabit, nisi intimius et accuratius declarata ac definita, ut viro sapienti acceptabilis proponatur.

104. Verumtamen, nisi opinio nostra nos fallat, censemus praeclaros canonis 1085 commentatores solutionem quaestionis ibidem brevi iuridico principio statuto definitae proposuisse potius in ordine practico quam in theorico purae Philosophiae iuridicae.

Etenim practice fatendum esse putamus in nobis persaepe accidere: illa obiecta circa quae maxima cupiditate arripimur, si forte repraesententur ut seria aliqua probabilitate nobis realiter assequibilia, tunc sine ulla difficultate ordinis psychologici et rationalis sollicitant et trahunt nostrum liberunm consensum ad ea nobis assequenda quantum in rei veritate nobis assequibilia exsistant.

Sed si ipsa volentes contemplemur ex certis aestimatis fundamentis tamquam nobis omnino impossibilia adipisci, facillime in casu, cum non levis sit nostrae voluntatis saeva cupiditate tractae influxus in rationem, facillime, inquam, acies nostri intellectus corrumpitur et vitiatur, ut obiectum secundum serenum veritatis lumen pergat nihilominus contemplari.

Et sicut sollertissima atque efficax nimium esse solet passio ad iustificandas actiones, etiam pro supino intellectu facile turpissimas, aliqua ementita honestatis specie sub qua eaedem ut non ita indecenter appetibiles percipiantur a subiecto, *ita quoque* non minus efficax atque sollers exsistit ad effingenda et repraesentanda ut non plene inassequibilia pro subiecto, illa praesertim quorum assecutio vel non assecutio est privativum munus solius voluntatis non impeditae ea efficaciter appetentis, atque ideo egeant ut sibi assequibilia repraesentari.

Sub hoc igitur passionis excaecantis influxu amplus omnino potest manere locus actibus voluntatis vere *in se ipsis* efficaciter assecutivis,

per illum redditis psychologice possibilibus ob obscuratam atque etiam substantialiter modificatam impossibilitatis certitudinem; qui actus, eo influxu seposito, perseverassent impossibiles pro subiecto.

Huc credimus faciunt plures ex locutionibus in canonis 1085 explicationem ab eisdem interpretibus usurpatae, cuiusmodi sunt quae appellant ad confictam aliquam possibilem legis irritantis excusationem quam fundet subiectum ratione aliqua per se absurda; —aut ad possibilitatem aliqualem perspectam vel imaginatam consensum matrimonialem naturaliter validum praestandi, non obstante lege eidem contraria, quippe qui ille sit merus actus voluntatis, cuius semper domini maneamus; —aut etiam ad crassam aliquam simplicitatem animi errantis, huiusque obstinationem ad consentiendum, quidquid extrinsecum consensus efficacitati obstare contigerit [31].

103. Attamen huiusmodi solutiones omnes quae in ordine practico nullatenus sunt parvi pendendae, et huiusmodi pariter animi excaecati effugia practice saepe saepius non vana ad effectum, nedum rimare speculative valeant legem certissimam atque indeclinabilem psychologicam nostrarum appetitionum, eam potius luculenter confirmant: videlicet, impossibilium *ut impossibilium* nullam posse exsurgere appetitionem; ideoque, impossibilia realiter pro subiecto, quae sic accidat ab eodem aestimari, appeti nequaquam umquam posse, nisi in quantum pro aliqua hypothesi, iudicata tamquam non certo chimaerica, repraesentantur ut ab eodem subiecto realiter assequibilia. Haec, inquam, lex potius per huiusmodi explicationes confirmationem obtinent splendidam: nam quorsum denique totae tendunt ipsae, nisi ut id quod impossibile, adeoque pro subiecto efficaciter inappetibile et attingitur et est, ut possibile et inde sic appetibile perspiciatur ac fiat?

XVIII

Conclusiones definitivae eruendae

106. Superfluum fere ducimus etiam potiores illas colligere conclusiones quae ex tradita theoria derivari videntur: aliquas tamen subnectemus, ut finem huic relectioni imponamus.

Prior principalis conclusio sit, causas inferentes consensus matrimonialis nullitatem, quae eum reddant etiam inexsistentem et radicaliter

31 Cf. v. c. Gasparri, *Tract. de matrim.* 2. 812; Vermeersch, *Theol. mor.* 3, 721; Wernz-Vidal, *Ius canon.* 5, 493 in quantum appellat ad legis inhabilitantis efficaciam, quae voluntatem eiusque consensum directe non attingit; Merkelbach, *Summa Theol. mor.* 3, 780 dum invocat physicam consensus subsistentiam integram, non obstante lege quae eum mere iuridice annullat: ratio quidem pro nobis speciosae tantum ad summum veritatis, et permittens intactam quaestionem ut opinamur.

ineptum ad vinculum matrimoniale ulla in hypothesi causandum, nequaquam esse *externas* ipsi matrimoniali consensui, cuiusmodi est impedimentum dirimens, etiam iuris naturalis et obiective exsistens, aut vitium etiam ipsius consensus, sed aut in altero contrahente exsistens, aut etiam in ipsa persona de cuius valido consensu quaeritur, dummodo in hoc ultimo casu vitium annullativum inducatur per ius pure positivum saltem humanum.

Inde, sola vitia naturalia quae ex parte sive praeviae necessariae cognitionis, sive requisitae voluntarietatis et libertatis, inficiant substantialiter consensum in ratione seu generica actus humani et contractualis, seu specifica actus consensualis matrimonialis exerciti circa talem intentam personam, possunt admitti tamquam totidem causae annullativae consensus in ipsa eius exsistentia ut actus humani, contractualis et matrimonialis.

Leges igitur inhabilitantes personam ad matrimonium, etiam quae iuris naturalis sunt, sicut subiectum non reddunt incapax humane agendi, ita etiam unice coarctant subiecti habilitatem ad legitime et valide *interea* nubendum per consensum *in actu secundo* efficacem, patientes integram eiusdem habilitatem ad consensum matrimonialem in se validum seu *in actu primo* efficacem ponendum, qui proinde sit *in se ipso* vere matrimonialis.

107. Altera principalis conclusio sit, persuasionem de nullitate matrimonii, sive veram sive falsam, sive opinativam sive certam etiam formali certitudine, non esse ullum efficax impedimentum quod praepedire possit quominus voluntas, si voluerit, erumpat in consensum vere in se ipso matrimonialem, dum nullitas illa non praevideatur tamquam certa, absoluta et perpetua; aut dum voluntas non feratur in volendum matrimonium in sensu composito nullitatis et pro eiusdem nullitatis momento.

Est igitur in libero voluntatis arbitrio vere consentire in matrimonium, dum tamen consensus limitetur ad momentum et casum praevisae matrimonii possibilitatis. Atque ideo, nihil ex natura rei obstat quominus, etiam stante impedimento dirimente iuris naturalis bene noto tamquam certo, ponatur consensus vere matrimonialis, relatus quidem ac limitatus intrinsece et essentialiter ad hypothesim praevisam ut non certo chimaericam purgati quomodocumque impedimenti.

Inde ulterius, consensus huiusmodi positus dum eius efficaciae obstaret impedimentum etiam iuris naturalis dirimens, si revocatus non fuerit, sed perseveret saltem habitualis, sufficiens est *per se*, seclusa nempe lege positiva quae consensus reiterationem exigat, ut remoto impedimento exserat suam efficaciam et vinculum coniugale causet.

108. Ergo matrimonium attentatum contra impedimentum iuris naturae notum non poterit *sanari in radice* per competentem humanam auctoritatem, in quantum sanatio importet *dispensationem* ab impedimento, quae quidem omnino fugit quamlibet humanam potestatem.

Tamen, sub hoc eodem respectu, possibilis est sanatio si impedimentum fuerit matrimonium mere ratum non consummatum, quod Papa ex iusta causa per vicariam potestatem resolvat: haec enim sanatio nihil amplius in hoc ferret, posita memorata cessatione impedimenti, nisi dispensationem a lege pure ecclesiastica de renovando consensu ut matrimonium nulliter initum possit convalidari. Cf. can. 1133 § 2. Idem tenendum est, si ligaminis impedimentum aliter resolvatur v. c. per mortem, aut impotentia perpetua miraculose sanetur.

Sed in quantum sanatio implicat ulterius *retrotractionem* per fictionem iuris ad momentum praestiti consensus in se vere matrimonialis effectuum iuridicorum qui ex matrimonio valido derivantur, id eatenus videtur permissum publicae competenti auctoritati, quatenus ratio boni communis quae iuridicae retrotractionis concessionem suadeat, praeponderet aut saltem sufficienter compensare possit publicae honestatis exigentias, quae ob honorem iustis muptiis debitum postulant ut eis exclusive reserventur huiusmodi effectus.

109. Ulterius, illud caute notandum esset: si matrimonium attentetur sub scientia aut opinione de eius nullitate, vidimus consensum eo ipso limitari ut matrimonialem ad casum alicuius praevisae non chimaericae possibilitatis matrimonii. Inde autem fiet, ut pro momento quo non detur haec possibilitas, et iuxta ambitum praevisae absolutae impossibilitatis, neque haberi possit consensus in matrimonium.

Quapropter, si huiusmodi matrimonium accidat velle sanari pro illo instanti et adiuncto pro quo voluntas non consensit in matrimonium, quia videbat pro eo non posse ullatenus in ipsum consentire, retrotractio effectuum iuridicorum matrimonialium, quae per fictionem iuridicam fieri tentaretur ad tale momentum, non solum fingeret matrimonium iam ex tunc exstitisse validum, sed ulterius fingeret ipsum consensum iam ex tunc et pro tunc fuisse in se ipso vere matrimonialem.

Duplex igitur casus distinguendus in quaestione videtur: *prior* nempe in quo fingatur matrimonium exstitisse a momento quo ex vi intrinseca naturali positi consensus illud potuisset exsistere; —*alter* vero in quo idipsum fingatur pro momento quo, iam quidem stabat consensus positus matrimonialis, sed relatus totus per voluntatem, aut libere aut necessario, tamquam vinculum causaturus ad aliud adhuc futurum possibile instans. Iam vero:

In primo casu, nulla adest difficultas pro admittenda sanatione in

radice cum iuridica retroactiva fictione adnexa, tamquam optime casui quadrans; sed in altero, non ita expedita res est, attenta sanationis in radice veriori, ut videtur, conceptu atque iuridica natura.

Re quidem vera: sanatio in radice concipi videtur in iure tamquam restitutio iuridica efficaciae causativae tum vinculi matrimonialis tum aliorum iuridicorum effectuum vinculo conexorum, facta consensui matrimoniali antea posito ut naturaliter sufficienti, atque obtinens quoad vinculum ipsum a momento sanationis, quoad alios autem effectus retracta per iuris fictionem ad momentum positi talis consensus, seu ad instans illud quo ex vi intrinsecaa naturali consensus, is causavisset coniugale vinculum cum eidem adnexis iuridicis effectibus, nisi obex eius iuridicae efficaciae obstitisset.

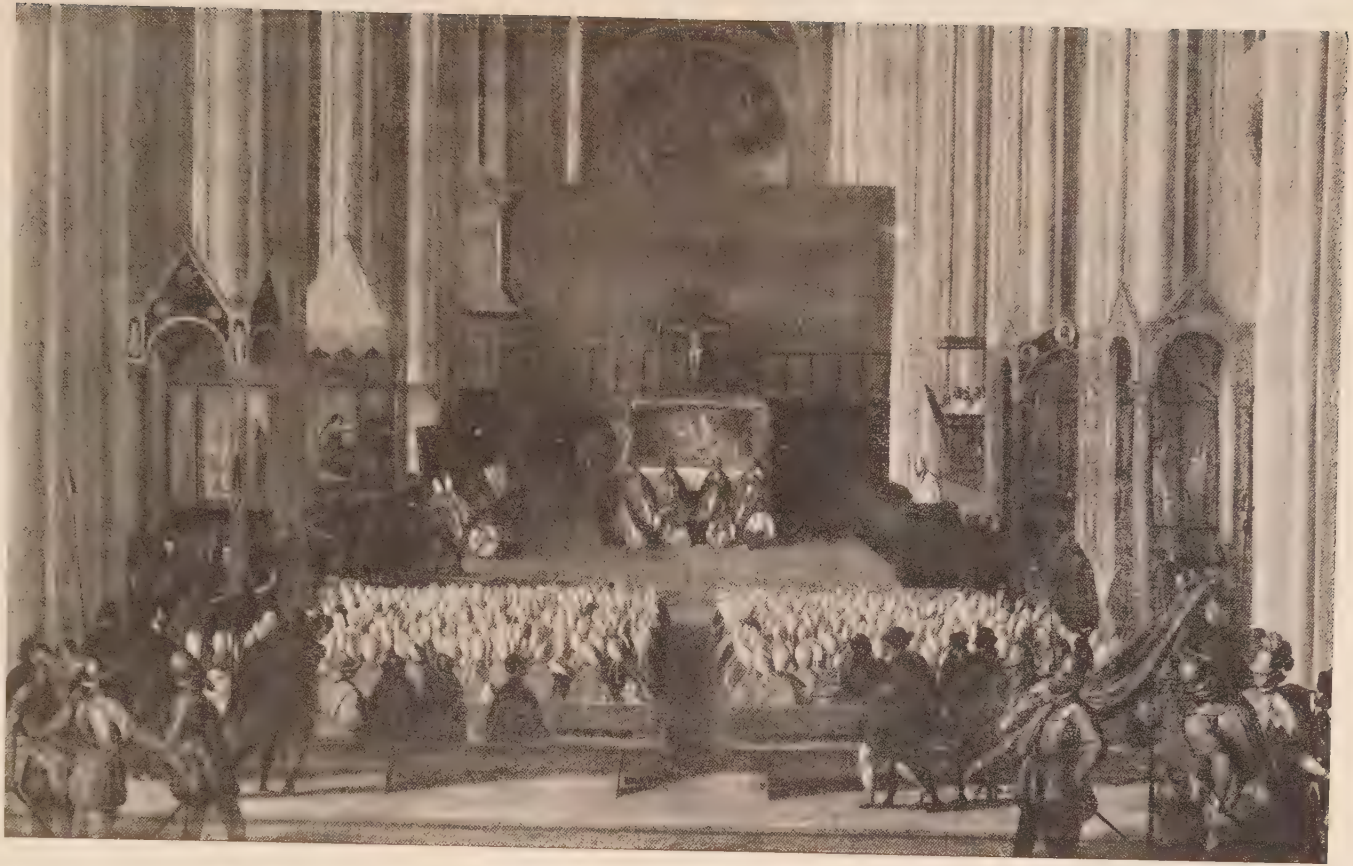
Hic autem sanationis conceptus si verus exsistat, eo ipso videtur excludi sanatio pro casu illo quo consensus matrimonialis positus nequaquam respexerit matrimonium ut causandum tunc cum ipse positus est; sed relatus fuerit per voluntatem in ipsa eius positione ad aliud futurum instans: id est, consensus licet tunc positus, non tamen positus sit *pro tunc*. Id quidem videtur sponte concludi, nisi velimus emendare usualem et receptam, notionem sanationis in radice: immo, nisi ampliemus iuridicae fictionis fundamentum, quod est in casu nostro exsistentia ex tunc mutui consensus matrimonialis naturaliter in se ipso sufficientis ad vinculum coniugale consequentesque effectus inducendos. Sed haec et alia distinctius excutienda iaceant reservata pro futura possibili, si Deo placuerit, relectioni.

LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL EN EL CONCILIO DE TRENTO

TESIS DOCTORAL PRESENTADA EN LA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS

por el

P. LUIS PENAGOS, S. I.



SESION SOLEMNE DEL CONCILIO DE TRENTO

Cuadro pintado por el Tiziano.—Museo del Louvre. Reproducción encargada para MISCELÁNEA COMILLAS por el INSTITUTO GALLACH.—El grabado figura en su *Historia de España*, tomo IV, pág. 71.

FUENTES

BUNDERE J. — *Compendium concertationis huius saeculi sapientium ac theologorum, super erroribus moderni temporis.* Parisiis, 1549. —

BUSCHBELL G. — *Concilii Tridentini epistolarum pars prima.* CT X, Friburgi Brisgoviae, 1916.—Las principales cartas que citamos son:
Cardinales Legati A. card. Farnesio. Tridenti 28 *Maii* 1546, páginas 501-504.

M. card. Cervinus A. card. Farnesio. Tridenti 28/29 *Maii* 1546, p. 504-506.

M. card. Cervinus Bernardino Maffeo. Tridenti 29 *Maii* 1546, p. 506.

Cardinales Legati A. card. Farnesio. Tridenti 2 *Iunii* 1546, página 509.

CASTRO A. DE, O. F. M. — *Adversus omnes haereses libri XIV,* Antverpiae, 1546.

CATARINO AMBR. O. P. — *De casu hominis et peccato originali,* Lugduni, 1542.

CLICHTOVEUS JOD. — *Sermonum tomus posterior, Sanctorum vitam continens.* Parisiis, 1548.

COCHLAEUS JOH. — *Patrocinium parvulorum,* 1537. Cf. *Schweitzer.*

Adversus cucullatum Minotaurum Witenbergensem (a. 1523). Edit. por *Schweitzer* en CC. III.

CONTARINI G. — *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum.* Edit. por *F. Hünermann* en CC VII, Münster, 1923.

» — *De praedestinatione.* Edit. por *Hünermann* en CC VII, Münster. 1923.

DRIEDO JOH. — *De libertate christiana libri tres.* Lovanii, 1546.

» — *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri quatuor.* Lovanii, 1550.

ECK JOH. — *Homiliarum... tomus III qui est peculiariter de Sanctis.* Parisiis, 1549.

» — *Enchiridion locorum communium... adversus Martinum Lutherum et asseclas eius.* Lugd., 1538.

» — *Defensio contra amarulentas D. Andraeae Bodenstein Carolstatini invectiones* (1518). Edit. por *J. Greving* en CC I, Münster, 1919.

ECK JOH. — *Explanatio psalmi vigesimi*, a. 1538. Edit. por *B. Walde* en CC. XIII. Münster, 1928.

EHSES S. — *Concilii Tridentini actorum pars altera. Acta post sessionem tertiam usque ad concilium Bononiam translatum.* CT V. Friburgi Brisgoviae, 1911. Contiene:

MASSARELLI A. *Acta sacrosancti oecumenici generalis concilii Tridentini Paulo III, Summo Pontifice, post sessionem quartam*, p. 162-257.

Votos de Padres del Concilio acerca del pecado original: *Materanus* (176-178), *Cavensis* (178), *Bossanensis* (178, 179, 188, 189), *Motulanus* (179-181, 189, 190), *Turritanus* (185, 186), *Faesulanus* (186, 187, 206, 207), *Vasionensis* (188), *Motonensis* (191), *Syracusanus* (191-193), *Aquensis* (203-204), *Asculanus* (204, 205), *De Nobilibus* (205, 206), *Caprulanus* (207, 208).

FISHER JOH. — *Assertionis Lutheranae confutatio iuxta verum ac originalem architypum, nunc ad vnguem diligentissime recognita.* Coloniae, 1564.

KEMNICIO — *Examen Concilii Tridentini.* Berolini, 1861.

MANSI — *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.*

MASSARELLI A. — *Acta sacrosancti oecumenici generalis Concilii Tridentini Paulo III Summo Pontifice.* Cf. *Ehses.*

» — *De Concilio Tridentino diarium secundum.* Cf. *Merkle.*

» — *De Concilio Tridentino diarium tertium.* Cf. *Merkle.*

MERKLE S. — *Concilii Tridentini diariorum pars prima.* CT I, Friburgi Brisgoviae, 1901. Contiene entre otros:
SEVEROLI HERC. *De Concilio Tridentino commentarius*, páginas 64-82.

MASSARELLI A. *De Concilio Tridentino diarium secundum*, páginas 439-441.

MASSARELLI A. *De Concilio Tridentino diarium tertium*, páginas 549-554.

DE MONTE - CERVINI - POLO — *Cartas.* Cf. *Buschbeel.*

MORILLA JOH. — *De peccato originali*, 1546. Cf. *Schweitzer.*

N. N. — *De peccati originalis propria ratione*, 1546. Cf. *Schweitzer.*

N. N. — *De peccato originali*, 1546. Cf. *Schweitzer.*

PIGHIUS A. — *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisbonensibus tractatarum.* Parisiis 1549.

SEVEROLI HERC. — *De Concilio Tridentino Commentarius.* Cf. *Merkle.*

SCHATZGEYER K. — *Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522). Edit. por *U. Schmidt* O. F. M. en CC V, Münster, 1922.

SCHWEITZER V. — *Concilii Tridentini tractatuum pars prior.* CT. XII, Friburgi Brisgoviae, 1930. Contiene entre otros:
COCHLAEUS JOH. *Patrocinium parvulorum*, 166-208.
SERIPANDUS HIER. *De peccato originali*, 541-549.

SERIPANDUS HIER. *De concupiscentia*, 549-553.

MORILLA JOH. *De peccato originali*, 555-565.

N. N. *De peccato originali tractatulus*, 565-566.

N. N. *Decreti de peccato originali minuta*, 566-569.

N. N. *De peccati originalis propria ratione*, 569-573.

SERIPANDUS HIER. *De peccato originali.* Cf. *Schweitzer.*

» *De concupiscentia.* Cf. *Schweitzer.*

THEINER A. *Acta genuina S. S. Oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III, et Pio IV PP. MM. ab Angelo Massarello episcopo Thelesino eiusdem Concilii secretario conscripta.* Zagrabiae (Croatiae).

TITELMANN F. *Summa mysteriorum christianae fidei...*, 1532. Lugduni 1567.

» *In omnes epistolas apostolicas... elucidatio.* Venetiis, 1547.

VIRUÉS A. DE, O. F. M. *Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata, per Philippum Melanchtonem defensa.* Antuerpiae, 1541.

BIBLIOGRAFIA

ASTRÁIN A., S. J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.* I. Madrid, 1902.

AYUSO TEOF. *El Concilio de Trento y la Inmaculada Concepción.* Lérida, 1930.

BELLARMINO ROB. *Octava controversia generalis, de Sacramentis in genere.* Opera omnia, Parisiis, 1870, t. III, 325 ss.

» *Nona controversia generalis, de baptismo et confirmatione.* Opera omn., t. III, 513 ss.

» *Tredecima controversia generalis, de gratia generis humani in primo parente collata unico libro explicata.* Op. omn., Parisiis, 1873, t. V, 169 ss.

» *Decima quarta controversia generalis, de amissione gratiae et statu peccati sex libri, quorum tres posteriores tractant de peccato originis.* Op. omn. t. V, 214 ss.

BERAZA, BL. S. I. *Tractatus de Deo elevante, de peccato originali, de novissimis.* Bilbao, 1924.

BONET ALB. *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI.* Barcelona 1932.

CAVALLERA F. S. I. *Le décret du concile de Trent sur le peché originel*, en *Bulletin de littérature ecclesiastique*, a. 1913, p. 241 ss., 289 ss.

COMELLI G. *Il peccato originale secondo Ambrogio Catarino.* Roma, 1940.

DE GROOT I. F., S. I. *Conspectus Historiae dogmatum*, Romae, 1931.

DENIFLE E. O. P. *Lutero y el Luteranismo*, Manila, 1922.

FRÍAS LESMES, S. I. *España por la definición dogmática* (de la Inmaculada Concepción), Razón y Fe, 1904, número extraordinario, 99-102.

GAUDEL A. *Peché originel*, DTC., XII.

HAEUSLE. *Catharinus* en *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, II, 2053-2056.

Heffele - Hergenroether - Leclercq - Richard	*Histoire des Conciles d'aprés les documents originaux.* Cf. *Richard.*
Jedin Hub.	*Girolamo Seripando,* Wurzburg, 1937.
Hurter H., S. J.	*Nomenclator litterarius Theologiae Catholicae.* Oeniponte, 1906.
Koch W.	*Das Trienter Konzilsdecret de peccato originali,* en Theol. Quartalschrift, XCV, 430-450, 552-564; XCVI, 101-123.
Le Bachelet H. M.	*Inmaculée Conception.* DTC, VII.
Pallavicinus Sf.	*Vera Oecumenici Concilii Tridentini Historia.* Augustae Vindelicorum, 1769.
Paquier J.	*Luther* DTC IX.
Pastor L.	*Historia de los Papas.* Barcelona, 1910.
Richard P.	*Concile de Trente.* París, 1931.
Schwane Jos.	*Histoire des dogmes.* París, 1903.
Schweitzer J.	*Ambrosius Catharinus Politus, sein Leben seine Schriften.* Münster, 1910.
Soto D., O. P.	*De natura et gratia libri III.* Salmanticae, 1544.
»	*Commentar. ad Romanos.* Amberes, 1550.
Suárez F., S. I.	*Opera omnia.* Edit. *Vivès,* París, 1856.
Tapper R.	*Explicationes articulorum venerandae facultatis sacrae Theologiae, Generalis Studii Lovaniensis, circa dogmata ecclesiastica ab annis triginta quatuor controuersa, vna cum responssione ad argumenta aduersariorum.* Lovanii, 1565.

SIGLAS

CC = Corpus Catholicorum. Werke Katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung.

CT = Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. Friburgi Brisgoviae

DB = Denzinguer-Bannwart-Umberg. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum fidei et morum. Friburgi Brisgoviae 1932.

ML = Migne, Patrologia Latina.

MG = Migne, Patrologia Graeca.

DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique... commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot.

INTRODUCCIÓN

No han sido raros, en lo que va de siglo, los estudios que con alguna detención exponen la doctrina acerca del pecado original en los distintos períodos de la Historia del dogma. Se ha investigado el pensamiento de los Santos Padres y en particular de S. Agustín [1], el de los teólogos de los siglos IX al XIV, el de los del siglo XVII, etc. [2]. Sin embargo no se ha estudiado con la extensión que merece, la sesión quinta del concilio de Trento, uno de los momentos más importantes en la Historia de este dogma del pecado original [3].

Para su mejor estudio y conocimiento trataremos de encuadrar el decreto tridentino acerca del pecado original dentro del marco de su época. Para ello dividiremos este trabajo en dos partes: 1.ª, doctrina acerca del pecado original en el período que tiene por límites el comienzo del protes-

1 Citemos algunos trabajos:

F. Donalu, *La pensée de saint Augustin sur la natura du peché originel*, en *Revue d'Apologétique*, t. XXIV p. 414-425, 486-495.

Tourmel, *Le dogme du péché originel dans S. Augustin et aprés S. Augustin*, París, 1904.

Blic J. de, *Le péché originel selon saint Augustin*, en *Recherches de science religieuse*, t. XVI (1926) p. 97-111; t. XVII (1927) p. 414-433, 512-531.

Boyer C., *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes Augustiniens*. en *Gregorianum*, t. XI (1930) p. 32-57.

Espenberger J. N., *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, 1915.

2 Martin R. O. P., *La controverse sur le péché originel au début du XIV siècle*, 1930

Martin R., O. P. *La doctrina del pecado original en la «Summa contra gentes»*, en *Ciencia tomista*, t. X (1914) p. 389 ss; t. XI, 1 (1915) p. 223-237.

Kors J. B., *La justice primitive et le péché originel d'aprés saint Thomas*, en *Bibliothèque thomiste*, t. XI (1922).

Teixidor L., *Algo acerca del pecado original y de la concupiscencia según Santo Tomás*, en *Estudios Eclesiásticos*, t. X (1931) p. 364-384.

Fernández A., O. P., *Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thomam et Caietanum*, en *Divus Thomas*, (1931) p. 129-146, y 241-260.

Dalmau J. M., *La voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomás*, en *Estudios Eclesiásticos*, t. IX (1930) p. 188-212.

Jansen, *Baius et le Baianisme*, París, 1927.

Busch J. H., *Das Wesen der Erbsünde nach Bellarmin und Suarez*, Paderborn, 1909.

3 Al año de haber publicado la Sociedad Goerresiana el tomo V de la nueva Colección del Concilio Tridentino, dos autores W. Koch y Cavallera publicaron sendos artículos. W. Koch, bajo el título *Das Trienter Konzilsdecret de peccato originali*, y ciñéndose a una cuestión particular, investiga la opinión de los obispos y teólogos del Concilio de Trento sobre la propagación de tal pecado (Cf. *Thelogische Quartalschrift* t. XCV (1913) p. 430-450, 532-564; t. XCVI (1914) p. 101-123, Cavallera con el título «*Le décret du concile de Trent sur le péché originel*» (Cf. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1913, p. 241 ss.: 289 ss.), hace un estudio del decreto a la luz, casi exclusivamente, de las actas de las

tantismo y la formación del decreto tridentino, ya que ésta y no otra será la doctrina que cristalice en los cinco cánones del dicho decreto conciliar. La 2.ª parte tratará de cómo se formó dicho decreto e importancia de él en la Historia de la Teología.

En la primera parte estudiamos dos puntos, la doctrina de los primeros controversistas del tiempo de la reforma protestante y la de los Padres y teólogos que asistieron al concilio de Trento. Con el primer punto nos ponemos en contacto con la doctrina de aquellos teólogos que luchaban en las avanzadas contra el Protestantismo, (síntesis de todas las herejías acerca del pecado original), a los cuales el Concilio hubo de prestar su atención al redactar el decreto, pues éste tenía entre otros un fin semejante al de aquellos, defender la pureza de la fe. Con el segundo punto nos ponemos en contacto con la doctrina expuesta por miembros del Concilio inmediatamente antes de la redacción del decreto acerca del pecado original. Así con estos dos puntos venimos en conocimiento de la doctrina que acerca del pecado original se sostenía en el campo católico en el momento de formularse y aprobarse el decreto tridentino.

En la segunda parte, al tratar de la formación del decreto, que es el primero de los puntos generales de ella, estudiamos cada canon por separado, viendo el origen y fuentes de cada uno, anotaciones y advertencias que hicieron a su primera redacción los Padres y teólogos del Concilio, redacción definitiva y, por último, brevemente, su doctrina. El segundo punto, importancia de este decreto en la Historia de la Teología, lo indicamos rápidamente relacionándole con el pasado y el futuro.

Por lo tanto, este trabajo constará de cuatro capítulos:

I. Doctrina de los primeros controversistas (1517-1546) del tiempo de la Seudo-Reforma.

II. Doctrina tridentina, o sea, doctrina expuesta por los Teólogos y Padres Conciliares en las congregaciones preparatorias.

III. Discusión del decreto tridentino acerca del pecado original.

IV. Importancia de este decreto en la Historia de la Teología.

congregaciones que suministra el tomo V de la Sociedad Goerresiana, tratando con brevedad de las congregaciones del 31 de mayo y 4 y 5 de junio.

Del período inmediatamente anterior al Concilio Tridentino, tan sólo se ha esbozado su investigación; estudio éste importante para mejor entender el mismo Concilio y su decreto del pecado original. No han sido tampoco suficientemente estudiadas las congregaciones del día 4 y 5 de junio del mismo Concilio, en las que con más amplitud que en las siguientes, exponen los Padres sus pareceres acerca del pecado original, cosa necesaria para mejor comprender muchas breves frases, que los mismos Padres dicen cuando discuten el decreto dogmático, y para entender algunos incisos del mismo decreto. Por último después de los trabajos de Cavallera y Koch, han salido nuevas publicaciones acerca de esta materia : así en el tomo XII de la edición Goerresiana:

Cochlaeus J., *Patrocinium parvulorum*, CT XII, 166-208.
Morilla J., *De peccato originali*, CT XII, 553-565.
N. N. (Teólogo del Concilio), *De peccato originali*, CT XII, 565-566.
N. N. (Teólogo del Concilio), *De peccati originalis propria ratione*, CT XII, 569-573.
Seripando, *De peccato originali*, CT XII, 541-549.
Seripando, *De concupiscentia*, CT XII, 549-553.
N. N., *Decreti de peccato originali minuta*, CT XII, 566-569.

CAPÍTULO PRIMERO

Doctrina de los primeros controversistas del tiempo de la reforma

I

DOCTRINAS HETERODOXAS

Antes de hablar de los teólogos católicos, fin principal de este capítulo, será bien tener presente un resumen de las doctrinas heterodoxas acerca del pecado original, que se defendían en este período.

Enseña la historia del dogma que las herejías han sido ocasión, en muchos casos, del avance de la exposición y definición del dogma católico. Con ocasión de la herejía Pelagiana, que negaba la existencia del pecado original o admitía algo que no era propiamente pecado, la Iglesia Católica expuso y definió la existencia del pecado original, verdadero pecado en todos los hombres. En el siglo XVI los seudo-reformadores, renovando las herejías antiguas, o dando origen a otras nuevas acerca de la naturaleza de dicho pecado y del remedio por el cual nos vemos los hombres libres de él, dan ocasión a que en Trento se defina acerca de estos puntos. Los protestantes, pues, y demás herejes del siglo XVI forman parte del ambiente doctrinal de este período, que se estudia en el presente capítulo; por lo tanto, su estudio es conveniente para conocer mejor la doctrina de los teólogos católicos y en especial el decreto conciliar. Se expondrán las doctrinas heterodoxas con la brevedad necesaria para nuestro fin.

1. EL PELAGIANISMO

Esta herejía [1], en lo que atañe al pecado original, la sintetizó Celestio

1 PELAGIO, *Commentarium in epistolas Paulinas*, editado en *Texts and Studies*, vol. IX, t. 2, por Alejandro Souter, Cambridge, 1926; en especial las pp. 45, 46, 47.—*Libellus fidei Pelagii*, ML 45, 1718.—S. AGUSTÍN, *Contra Iulianum*, lib. 6, c. 1, ML 44, 821 ss.; *Opus imperf.*, lib. 6, c. 30, ML 45, 1579 ss.; *De haeresibus*, c. 88, ML 42, 47 ss.; *Lib. de peccato originali*, c. 5, 6 y 11, ML 44, 390, 391, 393; *Contra duas epistolas Pelagianorum*, c. 4.

en las siguientes frases: «Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisset moriturus. Quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit, et non genus humanum. Quoniam infantes qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem. Quoniam neque per mortem Adae omne genus hominum moritur, quia neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgit. Quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habent vitam aeternam» [2].

Algunos pelagianos, acosados por los argumentos de los católicos, admitían que Adán fué creado inmortal. Pecó Adán y fué privado de esa inmortalidad. Lo que transmite aquél a sus descendientes es la muerte y demás penas de esta vida, pero no la culpa, pues ésta no fué voluntaria a sus hijos. En conclusión, aunque admiten de nombre la existencia del pecado original, niegan que sea verdadero pecado.

Nos hablan de la siguiente forma acerca del *bautismo*. El bautismo es necesario a los niños para entrar en el reino de los Cielos, no para conseguir la vida eterna. No se confiere para remisión del pecado original, que no existe; se puede, empero, decir que los niños son bautizados en remisión de los pecados, en cuanto que por su naturaleza, el bautismo es eficaz para perdonarlos, o también, como decían otros, son bautizados en remisión de los pecados futuros.

2. EL PROTESTANTISMO

Esta herejía [3] sostenía las siguientes ideas: Adán fué creado en justicia original, que le era debida «*debito naturae*». Esta justicia consistía en la perfecta armonía de todas las facultades del hombre, y en una íntima relación del hombre a Dios. Pecó Adán y perdió este estado.

Existe el pecado original en todos los hombres. Por él la naturaleza humana fué privada de la justicia original y, por lo tanto, quedó esencialmente corrompida. El pecado original es, pues, la corrupción esencial de la naturaleza humana, o también la concupiscencia habitual [4]. Efectos del pecado original o de esa corrupción es la propensión irresistible y necesaria a obrar el mal, e incapacidad para obrar el bien. En la otra vida, tiene el

ML 44, 613.—S. Fausto, *De gratia et libero arbitrio*, lib. 1, c. 1, ML 58, 784.—Mario Mercator, *Liber subnotationum in verba Iuliani*, Praefatio ML 48, 114, 115.—Petavio, *De pelagianorum et semipelagianorum haeresi*, c. 6, en *Opus de theologicis dogmatibus*, 1868, t. V, p. 28 ss.

2 Mario Mercator, *Liber subnotationum in verba Iuliani*, ML 48, 114.

3 Lutero, *Comment. in Gen.* 3; *Comment. ad Rom.* 5.—Calvino, *Inst. Christ.* I, c. 16; II, c. 1 y 5.—Denifle, *Lutero y el luteranismo* II, Manila, 1922, p. 26-70.—Grisar H., *Luther*, I, Freiburg, 1911, p. 162-167.—Belarmino, *De sacramentis in genere*, lib. II, c. 2, t. III, 426-429; *De baptismo*, lib. I, c. 10, t. III, 545-555:—Tapper, *Explicationes articulorum...* t. I, 41, 42.—Paquier, *Luther*. DTC IX, 1209 ss.

4 Los protestantes admitían que el pecado original era la privación de la justicia original. La diferencia entre éstos y los católicos está en que los últimos siempre negaron que tal justicia era debida a la naturaleza humana, lo cual afirmaban los protestantes; de ahí las consecuencias tan dispares que se deducen de la culpa original, según ambas sentencias.

pecado original por pena el fuego eterno. Así lo afirma Lutero [5]; Calvino lo niega.

La doctrina de la remisión del pecado original está íntimamente unida con la de la justificación. El hombre, según Lutero, se justifica por la imputación externa de los méritos de Cristo, creyendo uno antes en las promesas del Redentor. Efecto de la aplicación de esos méritos, es la no imputación de los pecados nuestros, que realmente permanecen. La fe juega un papel principal en la justificación; los sacramentos no confieren la gracia ni influyen en la justificación, sino en cuanto son signos sensibles que excitan la fe.

Esta doctrina de la justificación tenía un tropiezo en su aplicación a los niños. ¿Cómo éstos pueden tener fe en las promesas de Cristo? ¿Cómo puede el bautismo excitar la fe en ellos? Lutero dió dos soluciones. La segunda la expuso en 1538, la primera la defendió antes. En ésta sostenía en toda su universalidad el principio: el bautismo sin la fe es completamente inútil, más aún, perjudicial. Y a la dificultad propuesta de los niños, responde que éstos creen antes de recibir el bautismo. Pero sucedió que algunos protestantes aceptando el principio general de Lutero, no admitían que los niños pudiesen tener tal fe y, por lo tanto, decían que no se les podía bautizar hasta tener el uso de razón; y caso de haberlo hecho, de nuevo se les debía bautizar. Ante esta conclusión Lutero cambió de opinión, y en un libro que escribió contra los Anabaptistas en 1538, no admitía ya, en toda su universalidad, su principio, el bautismo sin la fe es inútil, puesto que decía que no importaba que los niños creyesen o no para justificarse en el bautismo, porque éste no se funda en la fe del que confiere o recibe el sacramento, sino en su institución divina.

La eficacia del remedio se deduce, como se dijo antes, a la no imputación del pecado original, que permanece en el regenerado. Por esto el alma al separarse del cuerpo tiene un retraso para entrar en el cielo. La remisión del pecado original no es más que un principio de desaparición de dicho pecado, que nunca es total en esta vida. «Aliud est, dice Lutero, omnia peccata remitti, aliud omnia tolli; baptismus omnia remittit, sed nullum penitus tollit, sed incipit tollere» [6].

3. ALBERTO PIGIO

Aunque a Pigio [7] no se le considera como hereje, permítase poner aquí su sentencia acerca de la naturaleza del pecado original, ya que contraria

5 Cf. BELARMINO, *Controvers. de amissione gratiae*, lib. VI, c. I. *Opera omnia* t. V, p. 455. Sin embargo, en el error nono de los leídos en el Concilio de Trento, se indica lo contrario, CT V, 212.

6 Cf. BELARM. *op. omn.* III, 553.—DENIFLE, o. c. II, 26, 35.—ROFFENSIS, [Fisher J.] *Assertionis Luteranae confutalio*, 96 a.

7 PIGIO A., *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisbonensibus tractatarum...*, Parisiis 1549, Controv. I.—SOTO D., *De natura et gratia*, lib. I, c. 9, fol. 29 a.—TAPPER R., *Explicationes articulorum*, t. I, p. 43.

a la doctrina tradicional, fué condenada por la suprema autoridad eclesiástica.

Todo lo que era el pecado original como culpa, lo reducía Pigio a la desobediencia de Adán. El pecado original, pues, es uno específica y numéricamente. Los demás hombres somos pecadores por la imputación extrínseca del pecado actual de Adán, o sea, de aquella desobediencia. Extrínseca dice, porque en cada uno de ellos no está el pecado. Adán no nos transmite la culpa, sino solamente la pena: la privación de la gracia santificante y de la justicia original [8]. Catarino, teólogo del Concilio, sostuvo doctrina semejante [9].

II

LOS CONTROVERSISTAS (1519-1546)

No creemos necesario para nuestro fin, hacer una búsqueda completa de los controversistas que escribieron acerca de esta materia en este período pretridentino, por eso nos vamos a contentar con estudiar unos cuantos de nota y de distintas naciones y Universidades de Europa, advirtiendo de una vez para siempre, que estos teólogos expresamente citan a veces en favor de sus afirmaciones el consentimiento universal de los demás teólogos católicos, y otras, las más, no anotan discrepancias con éstos, y caso de haberlas, lo dicen expresamente.

Helos aquí los que hemos escogido: de Inglaterra, a Juan Fisher, canciller de la Universidad de Cambridge, obispo y cardenal; de Alemania, al franciscano Schatzgeyer, a Juan Dobneck (Cochlaeus) y a Juan Eck, que fueron de los primeros y de los más principales impugnadores de Lutero; de los Países Bajos a los profesores de Lovaina, Titelmann y Driedo, y al dominico Bundere; de Francia, a Clichtovée, uno de los doctores más famosos de la Sorbona en la primera mitad del siglo XVI y que combatió en muchas de sus obras a Lutero; de Italia, al cardenal Contarini, que intervino varias veces como representante del Romano Pontífice en los asuntos religiosos de Alemania, y al dominico Catarino, más tarde obispo de Minori y arzobispo de Couza, que asistió al Concilio de Trento; y de España, a Alfonso de Virués, benedictino, enviado por Carlos V para combatir al protestantismo, y más tarde obispo de Canarias, y al franciscano Alfonso de Castro, que asistió como teólogo al Concilio de Trento.

8 La proposición cuarta de las leídas en la congregación del 9 de junio de 1546 en Trento, dice así: «Quartus, quem Pighius sequi videtur, peccatum originale nihil esse in uno quoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adae praevaricationem, quae re vera nobis non insit, sed soli Adae» CT V, 212.

9 Catarino, *De casu hominis et peccato originali*, 1542.—Gaudel A., *Peché originel*, DTC XII, 527, 528; Tapper, o. c., t. I, p. 43.

1. JUAN FISHER

Juan Fisher (1459-1535) nació en Beverley (Inglaterra), hizo sus estudios en la Universidad de Cambridge, de la cual fué más tarde canciller. En 1504, fué creado obispo de Rochester, y por defender la verdad católica fué condenado a muerte por Enrique VIII; condena que se cumplió el 25 de junio de 1535.

El 15 de julio de 1520 por la Bula «*Exsurge, Domine*» fueron condenados 41 errores de Lutero; y no había terminado el año cuando éste dió a la luz pública *Assertio omnium articulorum per novissimam Bullam Leonis X damnatorum.* Contrarréplica a esta obra, y defensa de la verdad católica es la *Assertionis Lutheranae confutatio* [10] del obispo de Rochester [11], que se editó por primera vez en 1523.

En la refutación del artículo segundo y tercero trata del pecado original [12] con respecto al regenerado, que es en lo que Lutero yerra. La doctrina que Fisher expone es idéntica, a veces aun en las expresiones, a la del que fué más tarde canon 5.° del decreto dogmático de la sesión V del Concilio de Trento. El objetivo principal que persigue, es demostrar que la concupiscencia después del bautismo, no es pecado en sentido propio.

El pecado original, dice Fisher, no sólo es raído [13] sino «*penitus tollitur*» «*totum id quod veram peccati rationem habet*» [14]. Así lo afirma la Sagrada Escritura y los Santos Padres [15] y lo indica el mismo concepto de bautismo «*inmersio, emersio... resurrectio...*» [16]. Desaparece tanto el pecado original como el actual [17]. Doctrina es ésta común entre los antiguos y entre los modernos [18].

Explica Fisher la desaparición del pecado original diciendo: el pecado

10 La edición que usamos, dice en la portada: *Assertionis Lutheranae confutatio iuxta verum ac originalem architypum, nunc ad unguem diligentissime recognita per R. Patrem Joan., Roffensem Episcopum,* Academiae Cantabrigensis Cancellarium. Aeditio ultima. Coloniae. Apud haeredes Arnoldi Birkmanni. Anno Domini 1564.

11 Cf. FISHER, *Assertionis Luth. confut.* Praefatio, fol. 1.

12 O. c. fol. 63-100. Alfonso de Virués hace referencia con encomio a esta refutación del Roffense en sus *Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata,* p. 26. También Juan Cochlaeus en *Patrocinium parvulorum,* CT XII, 177.

13 FISHER, O. c., 96 a, Cf. 91 b.

14 O. c. 66 a, 76, 67 b. No hay folio (63-100) en el que no aparezca varias veces la frase «veram peccati rationem». De aquí se verá que no era una frase lanzada al azar en su obra, sino que Fisher la consideraba como la expresión más exacta y adecuada para distinguir la doctrina católica de la protestante. Expresión que otros teólogos de este tiempo también usaron. Así se entenderá cómo, a pesar de la oposición que se hizo a dicha frase, no se suprimió en el canon 5.° del decreto tridentino de la sesión V.

15 O. c. 79 a, 80 a, 97.

16 O. c. 80 a y b.

17 O. c. 79 a.

18 «Redde mihi quemlibet antiquorum (modo sit ortodoxorum) qui tuae [de Lutero] sententiae subscribat et asserat peccatum secundum veram peccati rationem in baptizatis relinqui». O. c. 90 a. «Omnes enim unanimiter asserunt, peccata per baptisma deleri». O. c. 79 a.

original consta de dos elementos, del reato y de la concupiscencia [19], se quita el reato y ya no hay pecado [20].

Defiende además contra Lutero que por el bautismo, el pecado desaparece instantáneamente, la santidad, sin embargo, va creciendo, poco a poco. La primera idea es una consecuencia de lo dicho anteriormente, la segunda la explica al refutar algunas de las objeciones de Lutero; pues éste decía que el pecado original (esto es, la concupiscencia), iba desapareciendo poco a poco en esta vida [21].

Permanece, pues, la concupiscencia en el regenerado [22], la cual no es pecado en sentido propio: «*peccatum non est, modo peccatum secundum veram et propriam peccati rationem accipiatur*» [23], por haber desaparecido con el bautismo el «*reatus*» [24]; es tan sólo un mal, o defecto, o pena [25], que, entre otras razones, permanece en el hombre «*ad agonem*» [26]. Solamente el consentimiento a los movimientos de ella es pecado [27], por lo tanto éstos no serán imputados si no se consienten [28]. Sin embargo, San Pablo y San Agustín suelen llamar a la concupiscencia pecado, en sentido impropio, «*sive quod peccato facta sit, sive quod peccandi delectationem moveat*» [29]. Luego, si la concupiscencia no es pecado en sentido propio, no retrasa en la otra vida la entrada en el cielo [30].

19 O. c. 97 b, 66 a, etc....—No investiga más profundamente Fisher sobre lo que sea el pecado, pues no le es necesario; con ello se ha puesto en un plano para poder disputar con su adversario, en el cual la imputación o «reatus» se baraja con frecuencia. Qué sea el «reatus» nos lo explica en el f. 92 y 93.

20 Ecce quando reatus aufertur, sive originalis sive actualis peccati, iam non manet peccatum secundum ipsam veram peccati rationem. Quia sublato peccati reatu, iam is, qui fuerat ante peccator non habet peccatum, nimirum quia iam non est reus peccati», o. c. 66 b; cf. 66 a, 78 b, etc. Con frecuencia se encuentra en Fisher la frase «reatus peccati originalis aufertur». «tollitur», «remittitur», 66 a, 78 b, 66 b, 67 b, 69 b, 77 b, 98 a, 79 a, etc. Entiende la palabra «remittitur», no como Lutero no imputación, sino desaparición del pecado. O. c. 96 a. Nótese también el parecido de la frase de Fisher «ecce quando reatus aufertur... iam non manet peccatum secundum ipsam veram peccati rationem» (o. c. 66 b) con la primera redacción de lo que iba a ser el canon 5.º de la sesión V del Tridentino: «non modo remitti reatum originalis peccati sed totum auferri quod veram et propriam peccati rationem habet» (CT V, 197).

La posición de Lutero, y así se entenderá mejor lo anterior, era: existe en el regenerado el pecado original, pero por la misericordia de Dios no se imputa. Fisher retuerce el argumento: no se imputa porque no existe (o. c. 66 a), y no existe porque se le ha quitado el «reatus» (o. c. 95 a, 66 b, 98 b, 78 b, etc.).

21 «Omnis denique christiani vita in hoc consistit, ut se veterem expolians hominem, novum induat secundum Deum. Porro tunc perfecte renovabitur cum hoc veteris concupiscentiae fermentum ex Adam contractae, fuerit penitus expurgatum, id quod in hac mortali vita nemini contingere potest. Haec omnia tibi concedimus, Luthere, verum ista nondum conficiunt fomitem hunc peccatum esse, iuxta propriam peccati acceptionem. Sed nec certe colligis quod vetustas peccatum sit veteris hominis, sicut gratia novitas est novi hominis. Sed ita rectius colliges. Sicut gratia parit novitatem, ita peccatum peperit vetustatem». O. c. 75 b; cf. 75-80, 90 a.

22 Cf. 64 a, 69, etc.

23 Esto es lo que se quiere probar en toda su disertación, 63-100; cf. v. gr. 81 b, 86 a, 87 b, 67 a, 69 a, 85 a, 79 a.

24 O. c. 67 a, cf. 79-89.

25 O. c. 84 a, cf. 79 a, 81 a, 79-88.

26 O. c. 76 b, 77 a, 86 b, 96 b.

27 O. c. 67 a y b, 64 a, 65 b, 69 a, 78 a, 83-86.

28 «...neque si quem in animo motum ea [concupiscentia] concitet, modo mens ei non consentiat in peccatum, is motus illi imputabitur», oc. c. 97 b, cf. 98 a, 89 a y b, 69 a, 70 b, 73 a y b, 64 b, 65 a, etc.

29 O. c. 89 b, cf. 67 a, 68 a, 63 b, 73 b, 74 a, 77 b, 91 b.

30 O. c. 97 b—100.

2. GASPAR SCHATZGEYER O. F. M.

Gaspar Schatzgeyer (1463-1525) hizo sus estudios en Ingolstadio; fué en la Orden seráfica provincial y definidor general. En 1522 publicó una obra con el título de *Scrutinium Divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium Dogmatum*. El título de la obra ya nos indica bastante el fin de ella y el carácter conciliador de la misma, que rehuye en cuanto puede el estilo polémico. Esto mismo nos dice F. Chonradus Pellicanus en una especie de prólogo que hace a dicha obra: «Nec aliud sitiens [Schatzgeyer] quam christiani populi salutem et Christi gloriam, conatus est hoc libro, collatis absque rixa summaque lenitate ac pari fide partis utriusque rationibus ac testimoniis, viam mediam ac regiam veritatis ostendere» [1].

En esta obra, en el *Conatus tertius, De bono opere* trata del pecado original. En su exposición tenía presente la doctrina de Lutero. Este, como vimos antes, defendía que la naturaleza humana fué creada en justicia original, que le era debida *debito naturae*, que por el pecado dicha naturaleza fué privada de la justicia original y, por lo tanto, quedó esencialmente corrompida. Schatzgeyer no hace otra cosa que exponer la doctrina católica sobre estos puntos, no fijándose detenidamente en el remedio por el cual nos vemos libres del pecado original.

Estado de Adán antes de pecar. El estado de justicia original, dice Schatzgeyer, consistía en la perfecta armonía de todas las fuerzas del hombre entre sí y en la perfecta ordenación de éstas a Dios, gozando, además, aquél de la inmortalidad corporal. Esta armonía no era debida a la naturaleza humana, puesto que, estando compuesta de elementos tan dispares y contrarios, como es lo corporal y lo espiritual, tiene tendencias opuestas. Por lo tanto, dicha armonía debía ser causada por un *donum Dei liberaliter superadditum.*

Sapientis sententia est: «Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum.» Haec rectitudo cum universalis fuerit totius hominis, bonam implicat omnium virium consistentiam et tam inter se, quam ad Deum ordinem debitum et tranquillum. Ex quibus perfecta resultabat pax in homine, dum inferiores vires plene superioribus fuerunt subiectae, et superiores voluntati divinae per omnia conformes ipsique rationi, quae ad optima deprecatur, consonabant. Unde in statu isto humanae naturae primitus instituto spiritus tranquillitate magna contemplabatur divina, perfectam in omni domo sua possidens pacem. Nam et animam et corpus cum omnibus viribus in perfecta habuit oboedientia, nulla vi, nullo sensu rebellante aut turbationem excitante vel minimam. «Dei siquidem perfecta sunt opera», quod dictum de hac nobilissima creatura praedicatur verissime. Cum autem talis tantaque in natura humana concordia, in puris naturalibus constituta, inveniri nequeat, utpote quae ex diversis et disparatis naturis, corporali videlicet et spiritualiter constituta, disparatas et contrarias habet affectiones et inclinationes, spiritu ad spiritualia et sensu ad sensibilia tendente, consequens est, quod haec tanta in homine pax, tranquillitas, et omnium virium consonantia per donum Dei liberaliter naturae superadditum sit effecta, illas contrarias concilians partes totamque rectificans naturam necnon ad beatitudinem elevans naturalem» [en otra edición, supernaturalem] [2].

1 SCHATZGEYER, *Scrutinium divinae Scripturae...* pág. 1. La edición que usamos es la publicada en el Corpus Catholicorum, t. V.

2 SCHATZGEYER o. c., *Conatus tertius, De bono opere*, p. 48.

Este don es la causa de la perfecta ordenación del hombre a Dios, elevando el espíritu a tanta contemplación que le arrastra hacia El con todas sus fuerzas, sin estorbarlo obstáculo alguno [3]. Efecto es también de este don la perfecta armonía de todas las fuerzas del hombre [4], y la inmortalidad corporal [5].

Adán fué creado en ese estado [6] y, por lo tanto, en gracia santificante. Todo esto no era *debito naturae,* sino fué donado libérrimamente [7] por Dios a nuestros primeros padres y a todos sus descendientes [8].

Existencia y naturaleza del pecado original. Schatzgeyer, al hablar del pecado original, nos pone delante sencillamente el hecho: Adán, poseedor y depositario con relación a nosotros de la justicia original, cuya posesión o pérdida para él y para nosotros estaba condicionada al cumplimiento de un precepto, quebrantó el mandato divino y perdió para sí y para sus descendientes la justicia original y los demás dones.

Esta pérdida la exige Dios a nosotros, puesto que nos entregó a nosotros en la persona de nuestros primeros padres aquella justicia original y con el pecado la perdimos [9]. En Schatzgeyer aparece el pecado original bajo el concepto de deuda (pérdida de la justicia primitiva) que nos está exigiendo Dios, no sólo *quoad habitum vel donum in se,* sino también «*quoad omnes actus et motus ab eorum potentiis et viribus progredientes, qui secundum primevam institutionem debent esse et inter se et ad Deum ordinatissimi ac intrinseca virtute perfecti...*» [10].

3 «Nam ad supernaturale sufficiebat minime sine gratia gratum faciente, sive hoc donum fuerit habitus quidam, sive actualis influxus, sive utrumque complectens, Adae spiritum ad tantam in Deum elevans contemplationem, quantam nullus de lege communi habet pro statu praesenti, quo in Deum totis ferebatur viribus, nulla inferiori vi retardante vel retrahente», L. c. 48.

4 «Unde et influxus in ipsas inferiores fiebat vires ex suavitate et gaudio, quod erat in spiritu, sicut et modo in contemplativis et in Deum per amorem transformatis contingit hominibus, in quibus consolationum et gaudiorum ubertas in spiritu, a sancto Spiritu suscepta, redundat in vires inferiores et in corpus ob naturalem eorum copulam in tantum, quod non modo sine ulla difficultate, verum quoque cum iocunditate, omnia mundi contemnunt gaudia, et, quod pluris est, mundi suavitates convertuntur in amaritudines et commoda in onera, honores in dolores». L. c. 48; cf. 49.

5 «Cum enim mors comminata in poena sit transgressionis, consequens est, si transgressus non fuisset, eam non incurrisset, non quidem ex naturae conditione, cum vitam ageret animalem cibis indigentem, sed ex divino munere et divinae providentiae praeservatione». L. c. 52, Cf. 48.

6 L. c. 48.

7 L. c. 52, 50 y 48.

8 L. c. 50, cf. 53.

9 «Eam [la justicia original] per eorum praevaricationem amissam ab ipsis et omnibus eorum posteris exigit iustissime». L. c., 50.—«Debitores itaque sumus Deo omnium bonorum, quae in primis accepimus parentibus eorumque praevaricationem amisssimus». L. c., 53.

10 L. c. 50. Salmerón afirma que Schatzgeyer defendió su doctrina acerca de la esencia del pecado original; pero no vemos clara la verdad de tal afirmación, ni menos en las palabras que cita de Schatzgeyer, que pueden ser interpretadas en un sentido u otro: «Gaspar Sagerus Minoritarum, dice Salmerón, in tertia indagatione [es la segunda], De bono opere, de peccato Adae, ita sentit: Peccatum quod in Adam fuit actuale, [en la edición del CC no hay coma] et in sua posteritate originale, est mortale constituens filium irae Dei». SALMERÓN, *Coment. ad Rom., disp.* 46, Matriti, 1602, p. 602 b. Cf. CC V, 51.

Efectos del pecado original. Efectos del pecado original son la muerte del alma (*mors culpae*), que trae consigo la condenación eterna en el infierno (*mors gennae*) [11], aun para los niños que mueren sin el bautismo [12], el dominio de Satanás sobre los hombres [13], la privación de los bienes no naturales (supernaturales o preternaturales), como la gracia santificante, la ilustración especial del entendimiento, la inmortalidad corporal [14], la integridad [15], etc.

Si nos fijamos un poco notaremos que precisamente está hablando Schatzgeyer del pecado original en el *Conatus De bono opere.* La razón de ello es por las consecuencias que nos trajo el pecado original en el orden moral. Por este pecado, la naturaleza humana se ve privada de la justicia original y demás dones no naturales [16], permaneciendo íntegra, aunque debilitada, en sus facultades naturales [17]. Por lo tanto, los actos que ejecute el hombre en este estado, han de ser inferiores *in pondere, numero, mensura, specie, et ordine* a los que hubiese hecho en el estado de justicia original. Y precisamente, como vimos antes, de este grado de perfección exige Dios de nosotros, ahora caídos, que sean nuestros actos [18]. De donde se deduce que todos los actos del hombre caído no son perfectos, más aún, hay en ellos siempre algo de pecado [19].

Duplex itaque omnibus actibus nostris et intellectualibus et affectualibus et executivis inest vitium, etiam nostris iustitiis: unum privative utpote quia in statera divinae iustitiae minus habentes inveniuntur iusta praedicta, alius positive, siquidem amor privatus, quem ad seipsum gerit spiritus humanus, ad carnem quoque et quampiam rem aliam creatam nostrae naturae destitutae adeo inhaeret tenacissime, quod numquam elicit actum ita purissime et integerrime in Deum propter se ipsum ut summum bonum relatum et tendentem, quin aliquid concurrat de praedicto privato amore, sive quoad praesentem refusionem respectu alicuius commodi, vel delectationis, aut gloriae temporalis, sive quoad aeternam remunerationem; talis equidem purissima et integerrima in Deum tendentia omnimodam exigit sui ipsius quoad carnem et spiritum mortificationem et abnegationem et ut nec seipsum, nec ullam amet rem creatam, nisi simpliciter et pure in Deo et propter Deum, nec praeter Deum aut extra Deum aliquid quaerat...» 20.

11 SCHATZGEYER, o. c. Con. III, *De bono opere,* 50, cf. 51, 53.
12 L. c., 51.
13 O. c., Con. II, *De fide et operibus,* 29.
14 O. c., Con. III, *De bono opere,* 52.
15 «Poena privativa despoliationis substractionem includit omnium donorum naturalibus ex divino munere superadditorum, cuiusmodi fuit quoad intellectum magna illustratio... Quoad affectum originalis iustitia, gratia gratum faciens, sibi collata fuit et multiplex virtutum et donorum praerrogativa, quibus a Deo donatus fuit liberalissime; quae omnia fuerunt sibi ablata et «relictus semivivus» quia esse naturae remansit sine esse virtutum et gratiae. Posteris autem, hae poenae plenius sunt inflictae. Quoad corpus subtracta sibi est immortalitas; nam poterat non mori». O. c. Con. III, *De bono opere,* 52.
16 L. c., 52.
17 «Natura quippe humana post lapsum remansit integra, sed tamen debilitata» O. c., Con. I, *De gratia et libero arbitrio,* 18.
18 O. c., Con. III, *De bono opere,* 53.
19 «Igitur in omni actu nostro est peccatum et vitium quoad actum in se et ad elicientem relatum, unde factum est nobis ita connaturale, ut sine peccato esse non possimus, quantumcumque per sacramenta purificemur, saltem secundum aliquam peccati differentiam vel acceptionem. Ob id S. Iohannes ait: «Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus» (1 Io 1, 8), ubi verbo praesentis temporis et possesionem signante utitur», L. c., 55.
20 L. c., 54.

De lo cual se saca en conclusión que el hombre no podrá cumplir perfectamente el principal precepto divino: amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente [21]. Veremos después cómo indican esta misma idea Morilla y Seripando.

Remedio del pecado original. Ya advertimos que Schatzgeyer habla poco de ello. Es éste, dice, la redención de Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres [22]. Y concretando más, es el bautismo, el cual, por la gracia, quita el pecado [23]. Se requiere además la fe, en el adulto propia, y en el niño, basta la ajena [24].

Eficacia del remedio. La remisión del pecado original no es completa, esto es, aunque desaparece completamente la culpa, permanece para nuestro aprovechamiento espiritual la concupiscencia, que no incita irresistiblemente a pecar [25], y las demás calamidades de esta vida. La santidad no se adquiere de repente, sino poco a poco [26].

3. JUAN «COCHLAEUS».

Juan Dobneck (1479-1552), llamado «Cochlaeus» por su ciudad natal, casi desde un principio estuvo en continua lucha contra Lutero y en bastante contacto con Juan Eck. En 1523 sacó a luz pública su obra *De baptismo parvulorum liber unus adversus assertionem Martini Lutheri,* pues éste afirmaba entonces la inutilidad del bautismo en los niños. Al año siguiente se editó *De fomite peccati Joannis Cochlaei liber,* también contra Lutero. Muchas de las ideas expuestas en ambas obras las repite en *Patrocinium Parvulorum* escrita hacia el 1537 [1]. Por exponer esta última obra las ideas principales de las dos anteriores y por haber sido escrita expresamente para los Padres del Concilio futuro de Trento (obra que por primera

21 L. c., 54.
22 L. c., 51.
23 O. c., Con. IX, *De bapt. et libert. christiana,* 118; Con. II, 41.
24 O. c., Con. II, *De fide et op.* 41.
25 O. c., Con. I, *De grat. et libero arbitrio,* 20; Con. V, *De actu meritorio,* 84.
26 «Primus itaque libertatis christianae gradus primaque Spiritus libertatis operatio in spiritu regenerati in Christo est culpae originalis explosio, non quidem plena, sed tamen ab salutem sufficiens et necessaria. Sic nempe ipsam ex spiritu eliminat, ut nihilominus eam ipsam in carne relinquat Apostolo teste: «Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati». Gravis enim et onerosa nimis in carne relinquitur servitus post donatam adoptionis libertatem, ut non quaecumque volumus faciamus. Invenimus enim «in membris nostris legem legi mentis repugnantem et nos in lege peccati captivantem». En libertas et servitus in uno eodemque homine; in interno quidem libertas, hic est novus homo, qui secundum Deum formatus est, in externo servitus, hic vetus Adam est; externus corruptioni obnoxius antiquatur, internus vero, «renovatur de die in diem». Sicque sibi ex oppositione diametrali quadrant, ut, quantum videlicet una crescit et vigoratur, tantum aliam languere ac dimirui necesse sit, quousque pleno spiritus dominio mortificetur caro, aut superabundanti carnis impetu exuffletur spiritus. Grandis ergo carni vis est inferenda et animosa violentia regnum spiritus de manu tanti tyranni diripiendum». O. c., Con. IX, *De bapt. et libert. christiana,* 120:—En este párrafo se ve el carácter conciliador de Schatzgeyer. Expone la verdad, de semejante manera que lo hizo el Roffense, empezando por la frase «culpae originalis explosio, non quidem plena», que no era admitida por los teólogos católicos, para explicarla en sentido católico.

1 CT XII, 178, 48; 188, 22.

vez se publica en *Concilium Tridentinum... Nova collectio* editada por la Sociedad Goerresiana) [2], sacaremos de ella la doctrina que tiene Dobneck del pecado original.

Tres o cuatro ideas principales son las que desarrolla Juan Cochlaeus en su *Patrocinium Parvulorum,* siendo todo lo demás de la obra una prueba de ello. El fin general del *Patrocinium Parvulorum* lo indica su título; pero la primera y segunda parte tienen dos fines particulares. En la primera, Dobneck prueba contra los anabaptistas la necesidad para los niños del bautismo. El nervio de la argumentación es: los niños tienen el pecado original y por él se condenan; es así que el bautismo quita el pecado y ellos son capaces de recibirlo, luego se les debe bautizar. La segunda parte prueba contra Lutero la eficacia del bautismo, el cual quita todo pecado de donde se sigue *non «remorari a corpore animam ab ingressu coeli»* [3].

Existencia del pecado original. Afirma ésta, fijándose en especial en los niños, los cuales contraen el pecado original, porque cuando pecó Adán, todos pecamos en él [4].

Efectos del pecado original son la ira de Dios sobre los niños y, si mueren sin haber recibido el bautismo, la privación de la vida eterna [5] y condenación con el demonio (al infierno), pues no hay término medio, o el cielo, o el infierno [6].

Remedio del pecado original y su eficacia. No hay otro remedio para librarles de estas penas y de su causa, el pecado, que Cristo Nuestro Señor, y en concreto, la gracia de Dios dada por el bautismo; *Ab ea enim ira, qua omnes sub peccato sunt, nulla res liberat nisi gratia Dei per Jesum Christum D. N. quem in baptismo induimus* [7].

Este, pues, quita el pecado original [8], y el actual [9], sin quedar nada en el bautizado que sea pecado [10]. Los niños verdaderamente son bautizados *in remissionem peccatorum* [11]. Además del bautismo se requiere la fe para la remisión de los pecados, *non enim prodest baptismus sine fide* [12]; pero a los niños les basta *fides aliena.*

«Ergo et regenerationis lavacro a noxia tabe illa emundari debent, licet propriam fidem aut operis iustitiam per etatem habere non possit» 13. «Quod autem obiicit, in-

2 CT XII, 166, nota 3.ª
3 Cochlaeus, *Patrocinium Parvulorum,* CT XII, 178.
4 O. c., 170, 171.
5 O. c., 172.
6 O. c., 173.
7 O. c., 172. Son casi las mismas palabras del canon 50 del decreto dogmático futuro de la sesión V del Tridentino. Cf. o. c. 171.
8 O. c., 167-179, v. gr., 171, 170, 177, 179; Cf. Cochlaeus, *Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem, De. Sacramentorum gratia iterum* (a. 1523), edit. por J. Schweitzer en CC III, 33, 51, 52.
9 Cochlaeus, *Patrocinio Parvulorum,* 171.
10 O. c., 177, 178, 179.
11 O. c., 168, 170, 178, y en general 167-179.
12 O. c., 180.
13 O. c., 171.

fantes nihil scire, iam sepe respondimus: infantes per patrinos poenitere, credere ac profiteri, idque satis esse; quia neque per sese peccaverunt, non tenentur per sese respondere ac profiteri in baptismo» 14.

Con respecto al bautismo administrado a los niños por los herejes, dice que es válido pero infructuoso, esto es, no confiere la gracia ni perdona los pecados, *quia extra ecclesiam neque Christus est neque Spiritus Sanctus... neque gratia neque remissio peccatorum...* Además: *Non enim prodest baptismus sine fide. Cum ergo parvuli eorum fidem rectam neque per sese habeat, neque per patrinos aut alios circumstantes Lutheranos, non video, quomodo possint sine fide placere Deo* [15].

Advirtamos que él mismo indica no estar seguro en esta opinión: *salvo semper meliore et maiorum meorum iudicio; uti maxime timeo.*

De la concupiscencia, dice, que permanece en el regenerado, pero que no es verdadero pecado aunque inclina a pecar. Por lo tanto, no demora la entrada en el cielo, ni a los adultos, ni, a fortiori, a los párvulos [16].

4. JUAN ECK

Juan Eck (1486-1543), el «catholicorum Achilles», como le llamó el Legado del Papa en el Concilio de Trento, Cardenal Polo [1], y uno de los principales opugnadores de Lutero, no pudo dejar de hablar de esta materia. A otros teólogos les hemos visto escribiendo a gente culta, veamos ahora en Eck cómo se hablaba al pueblo cristiano, y cómo pensaba este mismo pueblo.

En 1536 empezaron a salir varios tomos de homilías de este teólogo. En el tomo tercero [2], se encuentran cuatro homilías acerca de la Inmaculada Concepción, en donde explica lo que era la justicia y el pecado original y sus efectos.

Estado de Adán antes de pecar. En la homilía segunda trata de la existencia y naturaleza de dicho pecado; en ella indica Eck la conveniencia que, para explicar este pecado, hay de conocer aquel estado del que nos vimos privados por él [3]. Hablando de la justicia original nos dice que Dios creó a Adán en dicha justicia. Esta es una *virtus* por la cual las potencias inferiores están sometidas a la razón. En ese estado Adán gozaba de una felicidad terrenal, sin calamidad ni miseria alguna y todos los animales le obedecían como a rey del paraíso. Todo esto lo había recibido no sólo para sí, sino también para sus descendientes [4].

Hace alguna distinción entre la misma justicia original y la sumisión de las potencias inferiores a la razón y demás bienes. Domingo Soto afir-

14 O. c., 176.
15 O. c., 179, 180.
16 O. c., 179.
1 HURTER, *Nomenclator* II, 1316.
2 ECK, *Homiliarum clarissimi viri...* t. III, *qui est peculiariter de sanctis.*
3 O. c., III, hom. II 20 a.
4 O. c., hom. II 20 a.

ma [5] que Eck rechazaba que Adán hubiese sido creado en gracia santificante, por lo tanto ésta no entra en el concepto de justicia original. Esta explicación de la justicia original se completa con lo que expone en la homilía tercera, cuando habla de los defectos del pecado original. Gozaba, dice, Adán, de la integridad, de la felicidad terrenal, de la ciencia especial y de la inmortalidad [6].

Existencia y naturaleza del pecado original. Hablando del pecado original, nos dice que éste, cuya existencia afirma la Sagrada Escritura y la tradición eclesiástica [7], es la privación de aquella justicia original que nosotros, tanto como Adán, debíamos de tener y no la tenemos [8].

Hace resaltar Eck que este pecado es privación, o sea, no tener algo que se debía tener, *non habent quam habere debebant.* Distingue en el pecado dos elementos, el formal, la privación de la justicia original, y el material, *libido,* de la cual dimanan todas pasiones y vicios [9]. Fundándose en este doble elemento, responde a la pregunta *an peccatum originale in omnibus hominibus sit aequale,* que sí en cuanto al elemento formal, pero no en cuanto al elemento material [10].

Hablando del pecado original, una de las primeras dificultades que ocurren, es por qué nosotros contraemos un pecado que no hemos cometido y sufrimos las penas de él. Esta dificultad la quiere resolver Eck explicando la voluntariedad nuestra en el pecado original en la homilía segunda [11].

Ya había apuntado la idea explicándola por el ejemplo de un rey que da a un vasallo un feudo para él y sus hijos, etc., comparación que repite en la homilía tercera. Citémosle unas palabras donde explica con alguna extensión todo esto:

«Diceres iam, Quum Adam iustitiam illam originalem amiserit, quid est quod in filiis idipsum graviter adeo punit Deus, qui tamen dicit per prophetam, Filius non portabit iniquitatem patris, sed anima quae peccaverit, ipsa morietur? Ad hoc respondemus et dicimus, quandoquidem iustitiam illam originalem Adam non pro se tantum, sed pro

5 Soto D., *De natura et gratia,* lib. I, cap. IV, 17 b.
6 Eck, o. c., hom. III, 21 b 22.
7 O. c., hom. II, 19.
8 L. c. 20 b. «Est ergo originale peccatum, originalis iustitiae defectus, quam homines habere debebant; hincque fit, ut efficiantur filii irae; omnes enim qui ex Adam et virili semine communi nascuntur lege, eamdem habere iustitiam deberent quam Adam suscepit a Deo: dumque eam quam non habent, habere debent, idipsum sane illud est quod peccatum dicimus originale». Cf. o. c., hom. III, 21 b.
9 O. c. Hom. II, 20 b. «Ut tamen plene omnia intelligatis, scire vos convenit, in peccato originali esse duo, alterum defectum illum seu privationem originalis iustitiae, illudque quum sit formale, in anima est et ita peccatum originale formaliter est privatio; sine enim iustitia illa, odit hominem Deus, ob amissum magnum illud gratiae suae pretium. Alterum materiale est, humanae carni insitum, incensio nimirum et libido ista effervescens, maligna et virulenta, quae dominatur in homine, ipsaque tum inficit, tum irritat concupiscentiam, rationi resistit, dum eam ad omne opus bonum tardam efficit et ignavam, pronam vero et praecipitem ad peccata. Inde promanant praesumptio, temeritas, livor, superbia, avaritia, ambitio, omnium autem maxime, universalli[s] libidinis et luxuriae concupiscentia».
10 O. c., hom. III, 23 b.
11 O. c., hom. II, 20 b.

tota posteritate sua habuit ideoque sicut aliquis vassallus, ita ipse quoque pro se suisque omnibus amisit, non aliter atque cum radix infecta fuerit, et fructus et rami omnes vitiantur. Ita Adam quoque universi generis humani radix existit, omnesque ab illo homines quos singularis praerrogativa non tenet, infecti sunt per peccatum suum. Et hoc est quod dicitur a patribus, peccatum hominis personam corrumpit hominis, sicut peccatum Adae corrumpit personam et naturam ipsius. Quod autem ad Ezechielem attinet de iniquitate patris non portanda filio, verum utique est de poena aeterna positiva, sed tum adhuc portare bene potest poena privativa, quae est poena damni sicut alio sermone fuit deductum. Ita enim Hieremias dicit, Patres nostri peccaverunt, et non sunt, et nos iniquitates eorum portavimus, puta, hic in tempore. Ut, si nobilis quispiam virtutis nobilitatisque suae oblitus, Caesaream offendat maiestatem qua gratia stemmata omnia illi et insignia sua adimantur, fiatque ex nobili ignobilis, insuper etiam si in potestatem et manus veniret imperatoris, capitalem haud evaderet sententiam. Is si forte liberos acquirat, eos utique licet capitis supplicio non puniret imperator ob paternum scelus, attamen ignobiles haberentur ex patre, cui imperator nobilitatem suam omnem pro se et posteris ademisset. Ita hic quoque parvuli propter peccatum Adae hic temporaliter puniuntur, privati et destituti omni nobilitate Adae, quoniam neque filii sunt Dei, neque ad aulam perveniunt regni coelorum; non tamen ideo actuali supplicio deputantur inferni; poenam habent damni non sensus, coguntur insuper haereditate carere coelesti, quando hoc pater eorum meruit Adam, ut omni excideret haereditate cum posteris suis. Et ad huiusmodi peccatum sufficit aliena voluntas, quoniam peccatum, auctore Augustino, est adeo voluntarium, ut si non esset voluntarium, non esset peccatum. Sicut autem hic aliena voluntas potuit parvulo prodesse, ita eadem potuit obesse, non secus ac si quis exheredato patre, omni excidit haereditate» 12.

Según esto, el pecado ha de ser voluntario, de lo contrario no es pecado; por lo tanto, el pecado original, que es pecado nuestro, tiene que ser voluntario nuestro. Sin embargo, para este pecado basta la *voluntas aliena,* puesto que así como ésta pudo beneficiarnos trasmitiéndonos la justicia original, así nos perjudicó. Para explicar esta *voluntas aliena* hay que remontarse a Adán. En primer lugar, Adán recibió, como cabeza de todos los hombres, para sí y sus descendientes la justicia original [13]. El primer hombre traspasó el mandamiento divino y perdió para sí y para todos sus descendientes la justicia original, *non aliter atque cum radix infecta fuerit, et fructus et rami omnes vitiantur. Peccatum Adae corrumpit personam et naturam ipsius.* Explica Eck la diferencia entre las penas de un pecado con voluntariedad propia, y entre otro de voluntariedad ajena, insistiendo en el ejemplo del rey.

En cuanto al punto siguiente, de la propagación del pecado original, se hace Eck la siguiente pregunta: *quaeritur iam unde illud* [el pecado] *adveniat,* y responde: *Oritur ergo originale peccatum in anima hominis, dum corpori unitur, quod formatur ex semine proveniente a primo homine transgressore Adam* [14]. Cada palabra expresa una idea. Si buscas, dice, la razón de ser del pecado original, no es otra que la desobediencia de Adán [15].

12 O. c., hom. III, 22 b.
13 Cf. o. c., hom. II, 20 b.
14 O. c., hom. II, 20 a.
15 O. c., hom. III, 23 a. «Sin autem rationem spectes originalis huius peccati, ex inobedientia Adae illud proficiscitur». Y concretando más el modo de transmisión, dice poco antes: «Hinc intellectus patet verborum Augustini, quum ait: «Dum sibi invicem

Afirma Eck la universalidad del pecado en todos los hombres, a no ser que alguno por singular privilegio, sea libre de él [16], como la Santísima Virgen María. Explica este misterio de la Inmaculada Concepción diciendo: *Fuit igitur Maria in conceptione sua immunis ab omni peccati originalis macula idque ex gratia Dei, ita ut cum anima ipsius a Deo creata et corpori est infusa, simul et iam tunc illi Deus ex speciali gratia gratiam suam et dona infudit, unde praeservata est ab omni contagione originalis culpae simul et actualis peccati* [17]. Este privilegio fué concedido a la Virgen Santísima por los méritos de Cristo, aplicándose en ella la redención modo preservativo [18].

Efectos del pecado original. Los principales efectos son la concupiscencia, las calamidades, la ignorancia, la muerte corporal [19], en una palabra, la depravación de la naturaleza, caída del pedestal donde Dios la colocó [20]. Esto en la vida presente, en la otra, pena del pecado original es solamente la privación de la gloria sobrenatural, no pena alguna de sentido [21].

Remedio del pecado original. Poco nos habla de él en estas homilías Es éste, dice Eck, el bautismo [22], por el cual se quita *(dimittitur)* el elemento formal, permaneciendo el material con sus efectos, aunque éstos con menor intensidad [23]. El bautismo, pues, *reliquias istas pristinas non dimittit; quae licet peccata non sint, sunt tamen effectrices peccati et ad peccandum graviter alliciunt.* Estas reliquias son la concupiscencia, las enfermedades y molestias corporales, la ignorancia, la muerte [24]; las cuales reliquias sirven para nuestro aprovechamiento espiritual, ejercicio de la virtud, aumento de merecimientos y, por consiguiente, del premio eterno, y también para que acudamos a Dios en demanda de auxilio contra tantos males [25]. La concupiscencia aunque no es pecado, se la puede llamar así porque *ex peccato est et ad peccatum provocat* [26].

vir mulierque miscentur, peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido: nec foecunditas humanae naturae facit homines cum peccato nasci sed foeditas libidinis, quam habent homines ex condemnatione iustissima illius peccati». Ibidem.

16 O. c., hom. II, 20 a; cf. hom. III, 23 a y b.

17 O. c., hom. IV, 27 a.

18 O. c., hom. IV, 27 a. Eck, *Explanatio psalmi vigesimi*, pág. 24.

19 O. c., hom. III, 21 b, 22 a.

20 «Usque adeo miserrimi sumus homines, ita ab inmensa decidimus maiestate sublimique nobilitate, in qua Deus hominem condiderat, ut ea iam simus calamitate, tamque indurata in malis omnibus acerbitate, tam perversa, prava et perditissima natura, ut omnis etiam cogitatio nostra tantum ad peccata vergat et vitia». O. c. Hom. II, 21 b.

21 O. c., hom. III, 22 b.

22 Del bautismo de los niños y la capacidad de éstos para recibirle habla Eck en su *Enchiridion*, art. 30, «pueris baptizandis».

23 O. c., hom. III, 21 b, 24 a.

24 O. c., hom. III, 21 b, 22 a. «Reliquias peccati» llamará también a éstas el decreto del Concilio de Trento en su primera redacción.

25 L. c., 24 a.

26 «...ea enim in se peccatum non est, Iacobo teste, et tamen ex peccato est ipsaque ad peccatum provocat et cum conceperit, nil nisi peccatum parit, unde fit ut non raro peccati nomine significatur». L. c., 21 b; cf. hom. II, 20 a y b. Ioannes Eck, *Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones.* CC I, 50.

5. FRANCISCO TITELMANN, O. F. M.

Francisco Titelmann, natural de Hasselt (Limburgo), estudió en Lovaina, en donde más tarde fué profesor de Sagrada Escritura, ingresó en la orden de los Capuchinos, y murió en 1537, a los 40 años de edad.

En 1532 se editó por primera vez la *Summa Mysteriorum christianae fidei... F. Francisco Titelmann Hassellense, ordinis fratrum Minorum, authore* [1]. Este autor, más escriturista que teólogo, nos habla del pecado original en la contemplación IX, y en ella nos explica el estado de inocencia en que fué creado Adán y su caída.

Estado de Adán antes de pecar. Dios creó [2] al primer hombre en el estado de inocencia o de justicia original; en este estado todas las facultades y pasiones estaban sujetas a la voluntad, y, sin pasar por el amargo trance de la muerte, iría el hombre desde el paraíso a gozar de la gloria celestial [3]. Este don tan estimable de la justicia original se lo concedió Dios gratuita y libremente [4] a Adán y a todos sus descendientes a condición de que *si in innocentia sua perseverassent* [nuestros primeros padres], *in universam suam posteritatem, quasi ius haereditarium, aut potius haereditarium munus sive originariam gratiam simul cum traduce transmisissent* [5].

Existencia y naturaleza del pecado original. Habiendo quebrantado Adán el precepto que le fué impuesto, fuimos privados él y nosotros de aquel estado [6]; porque pecando él, todos pecamos, puesto que todos nosotros estamos incluídos en Adán cuando pecó *peccato actuali inobedientiae.* Por lo tanto, al nacer sus descendientes *omnes ab eo per traducem originalis peccati maculam quasi haereditatem opprobrium trahimus.* Por todo lo cual justamente nos exige Dios la justicia que debíamos de tener y no la tenemos [7].

1 *Summa Mysteriorum.* Al fin de la «epistola nuncupatoria» que hace de prólogo, está la fecha. La edición que usamos es la de Lyón, 1567.

2 La palabra «conditus» la usa aquí como sinónima de «creatus». Cf. *Summa mysteriorum,* Contemplatio VIII, *De creatione generis humani,* 109, 110, 113, 115; Cont. IX *De statu innocentiae,* 126.

3 O. c., Cont. IX, 126, 127, 129.

4 L. c., 134.

5 L. c. 127, 128.

6 L. c. 129-136, 139.

7 «Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit. In quo omnes peccaverunt, peccato nimirum originali, quo in Adam omnes commaculati sunt, quicumque in ipsis latebant lumbis, cum ipse actuali inobedientiae peccato Dei mandatum rumperet. Quicumque enim in eius tum lumbis eramus, et quicumque post de eo nati sumus vel nascimur, omnes ab eo per traducem originalis peccati maculam quasi haereditatem opprobrium trahimus. Nam quia originalem illam iustitiam patri nostro, non pro se ipso tantum, sed et pro universa posteritate sua dederas, iuste tu quidem hoc nobis ad peccatum imputas, quod illa iustitia nudos nos conspicis a nativitatis origine, quam nobis in primo parente dederas». L. c. 137: cf. TITELMANN, *In omnes epistolas apostolicas,* Venecia, 1547, 9 a, donde expresa la misma idea casi con las mismas palabras. El concepto de exigencia a nosotros por parte de Dios de la justicia original, le hemos visto ya en otros teólogos.

Titelmann afirma la voluntariedad nuestra en la desobediencia actual de Adán. Hace resaltar a Adán como cabeza del género humano [8], al cual, como tal le concedió Dios la justicia original para que la transmitiera como un derecho hereditario [9] a sus descendientes que *in ipsis lumbis latebant*. Nos presenta a Adán, al quebrantar el precepto, no como un individuo particular, sino como la naturaleza humana (no abstractamente considerada, sino en concreto, la reunión de los hombres que en el tiempo habían de existir) sintetizada en él [10]. La naturaleza así considerada rechazó voluntariamente la justicia original y perdió los dones recibidos de Dios [11]. A ésta exige Dios la pérdida de ellos.

Los efectos y consecuencias del pecado o de esta privación de la justicia original son la concupiscencia [12], las miserias y dolores de esta vida [13], la muerte [14] y, en la otra vida, la privación de la gloria celestial [15].

6. GASPAR CONTARINI

Gaspar Contarini (1483-1542), nacido en Venecia, teólogo y cardenal, tuvo que intervenir como enviado del Papa en los asuntos religiosos de Alemania en la dieta de Ratisbona de 1540. Conocedor de cerca de las doctrinas protestantes, escribió contra éstos en los años 1530 a 1540 varios opúsculos recogidos últimamente e impresos en el tomo VII del *Corpus Catholicorum*.

En el opúsculo *Confutatio articulorum Lutheranorum* nos habla del pecado original, exponiendo con alguna detención aquellos puntos en los que los protestantes erraban, como son su esencia, sus efectos, etc. [1]. De esta falsa doctrina acerca del pecado original deducen los protestantes su doctrina acerca de la predestinación, doctrina que refuta Contarini en otro opúsculo, titulado *De praedestinatione* [2].

Estado de Adán antes de pecar. Fundamenta Contarini la doctrina de ambas verdades, pecado original y predestinación, exponiéndonos en primer término el estado de Adán antes de pecar y cómo éste no era debido a la naturaleza humana. Dios concedió, afirma Contarini, al primer hombre y a todos sus descendientes la gracia santificante y la justicia original; por la primera, que era una participación de la naturaleza divina, se hacía

8 *Summa mysteriorum*, Cont. IX 126, 127, etc.
9 L. c. 127, 128.
10 L. c. 137.
11 «Quod enim a te [Deus] liberaliter oblatum atque donatum, a nobis fuerat voluntarie reiectum, repulsum atque contemptum». L. c. 134, 135.
12 L. c., 139-142.
13 L. c., 135.
14 L. c., 134, 137.
15 L. c., 134.

1 CONTARINI, *Confutatio articulorum Lutheranorum*, CC VII, 5.
2 CONTARINI, *De praedestinatione*, CC VII, 44.

el hombre capaz de la vida eterna; por la segunda, todas las facultades humanas estaban sujetas a la razón, la voluntad humana a Dios, y gozaba el hombre de la inmortalidad corporal y felicidad terrenal [3]. Todo esto superaba las exigencias de la naturaleza humana [4]. Parece indicar Contarini que la gracia santificante y la justicia original se distinguían adecuadamente [5], y que Adán fué creado con ambas [6].

Naturaleza del pecado original. Este pecado consiste en la privación de la justicia y gracia que Dios nos habia donado [7]. El pecado original está en nosotros, *inest*, y se nos imputa porque los descendientes de Adán estábamos en él cuando pecó [8]. Explica esto con el ejemplo, tan común entre los teólogos, de un ciudadano que recibe una gracia para sí y sus hijos, etc.:

«Donetur quispiam advena vir non nostri ordinis, cui iure et ex genere ius patricii ordinis non convenit, liberalitate senatus nostri civitate hac Veneta et iure patricio, haec donatio idque ius tum ad eum, tum etiam ad prognatos eius pertinet. Hic si, postquam fuerit hoc iure donatus, quippiam moliatur in rem publicam ac donato iure privetur in exiliumque mittatur, certe detrimentum hoc ad posteros eius perveniet, qui, etsi nihil in nos peccaverint ipsi, sed quod soboles sint radicis, ut dicam, illius, qui in nos peccavit» 9.

Nótese que en la manera de exponer éste el ejemplo aparece más claramente que en otros autores, que la justicia original y la gracia santificante son dones completamente gratuitos y no debidos a la naturaleza humana.

Efectos del pecado original. En cuanto a los efectos del pecado original, Contarini se fija más en los morales, o sea en aquéllos que tengan alguna relación con el bien o mal obrar, que en los puramente físicos. Por el pecado original, afirma dicho autor, el hombre se vió privado de la gracia santificante y de la justicia original; de cuya privación nos vienen todos los males en el orden físico y en el moral.

«...posteri vero eius [los descendientes de Adán] ex gratiae privatione vitae aeternae compotes esse non poterant, ex privatione vero iustitiae tum corpus omnino morti obnoxium sortiti sunt, tum etiam depravationem in viribus animi, quae ad vitia peccataque proclives nec rationi obsequentes animum semper ad deteriora trahunt, qui, licet cogi non possit, infirmus tamen ac aeger ex carentia gratiae facile in malum deducitur» 10.

3 *De praedestinatione*, 47, 48; *Confut.*, 5.
4 Cf. *De praedestinatione*, 47, 48; *Confut.*, 6.
5 Cf. *De praedestinatione*, 47, 48; *Confut.*, 6.
6 *De praedestinatione*, 47.
7 «Peccatum originis nihil aliud est quam carentia iustitiae et gratiae Dei, quam optimus Deus dederat Adam eiusque natis et prognatis omnibus; qui cum ex inobedientia peccasset, tum sibi tum etiam posteris ab eo nascituris maximum attulit detrimentum». *Confut.*, 5.—Muchos teólogos de este tiempo usan la palabra «carentia» en la definición del pecado original en sentido de privación, o sea defecto de una cosa que se ha tenido o se debía tener y no se tiene. Esto se ve en las palabras citadas de Contarini, además en la pág. 6 del mismo opúsculo y en la pág. 48 de *De praedestinatione*.
8 «Sed dixerunt peccatum originis, id est defectum animi eum, quem descripsimus qui nobis inest imputaturque eo, quod prognati sumus ac veluti soboles quaedam inhaeremus primo parenti, qui opere eo actuque inobedientiae peccavit». *Confut.*, 6.
9 *Confut.*, 6.
10 *Confut.*, 5; *De praedest.*, 48.

Y en el tratado *De praedestinatione* nos habla aún con más detención del estado en que quedó el hombre por la culpa original en orden a obrar bien. Entre otras cosas, dice:

«Homo igitur, hac originalis culpae aegritudine corruptus et a Deo ad se ipsum atque idcirco etiam ad malum conversus, liberum quidem habebat arbitrium, sed aegrum tamen, corruptum atque imbecillum. Quocirca, ut ante dictum est [11], non modo ad eum, qui eius natura superat, viribus suis sese extollere non poterat, sed ne in naturali quidem fine consistere» [12].

De todo lo cual se deduce que Contarini no defiende una corrupción esencial de la naturaleza humana, como los protestantes, pues afirma que la justicia original no es debida a la naturaleza humana, ni niega el libre albedrío, ni sostiene que la depravación humana arrastra necesariamente al pecado [13]. Lo que defiende es que el hombre caído es muy inclinado a pecar, y que de hecho no puede conseguir ni su fin natural sin acudir a Dios en demanda de auxilio [14].

En la otra vida, la pena del pecado original es solamente la privación de la visión beatífica, no la pena de sentido [15].

Remedio del pecado original. El pecado original se borra por la gracia que confiere el bautismo. Este no hace desaparecer todos los efectos, los cuales pueden llamarse en sentido impropio pecado o *corpus peccati, quod nobis summo studio ac diligenti opera mortificandum est* [16].

7. JUAN DRIEDO

Juan Driedo (1480-1535) estudió en Lovaina y más tarde fué profesor en dicha ciudad. Desde los comienzos del Luteranismo fué uno de los impugnadores principales en dicha ciudad. Por su claro talento y serenidad en la disputa dijo de él Erasmo «docte et sine affectu disputari» [1].

Estado de Adán antes de pecar. Afirma Driedo que Adán fué creado en justicia original [2]. En este estado gozaba de la inmortalidad corporal [3], de la integridad y de la inmunidad de las miserias de esta vida [4]. Todo esto se lo concedió Dios a él y a todos sus descendientes si nadie *pecaba, si nemo peccasset* [5].

11 *De praedestinatione,* 48, 49.
12 *De praedestinatione,* 49.
13 *Confut.,* 5.
14 *De praedestinatione,* 48, 50, 51.
15 *Confut.,* 5.
16 *Confut.,* 6-7; *De praedestinatione,* 51.

1 Cfr. Forget, *Driedo Joan,* DTC. IV, 1830.
2 Driedonius Io., *De Ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus libri quatuor,* Lovaina, 1550, fol. 2 b; Driedonius Io., *De libertate Christiana,* Lovaina, 1546, fol. 2 a, 18 a.
3 *De libert. christ.* 2 a, 6 b, 7 a, 5 b.
4 O. c., 7 a, 2 a y b, 18 a, 3 a.
5 O. c., 2 a y b, 3 a, 6 b, 5 b.

Existencia, naturaleza y efectos del pecado original. Pecó Adán y nos transmitió a todos los hombres [6] la culpa o pecado original [7]. Efectos de este pecado son la concupiscencia [8], la impotencia sin la gracia divina para el bien [9], la muerte [10], la servidumbre de Satanás de la cual nos libra Dios por su gracia [11] y la privación del reino de los cielos.

En la obra *De gratia et libero arbitrio* [12], el mismo autor nos dice que el pecado original consta de dos elementos: la carencia de la justicia original y la concupiscencia carnal. En esta misma obra defiende que la pena de este pecado en la otra vida es también de sentido [13].

Hablándonos del hombre regenerado afirma que permanece en él alguno de los efectos del pecado, como la concupiscencia [14], la cual se la puede llamar pecado en sentido impropio; solamente la concupiscencia consentida es propiamente pecado. A ésta se la puede resistir [15].

8. ALFONSO VIRUES, O. S. B.

Alfonso Virués, benedictino, de gran erudición y elocuencia, fué enviado por Carlos V en 1539 para combatir la herejía, por cuyo motivo intervino en algunas de las disputas públicas con los protestantes. A su regreso a España, fué nombrado obispo de Canarias. Murió el año 1545.

Escribió contra los protestantes una obra con el título de *Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata per Philippum Melanchtonem defensa,* que se publicó en Amberes en 1541. Esta obra, como dice el título y la epístola dedicatoria contiene «*omnium disputationum summam dudum Augustae et nunc Ratisbonae habitarum*». En la *Philippica tertia* trata del pecado original, y la doctrina que expone acerca de él, es la siguiente:

Estado de Adán antes de pecar. Para conocer bien qué es el pecado original, es necesario antes saber qué fué la justicia que recibió Adán [1], por ser aquél lo contrario de ésta [2]. El hombre fué creado «*conditus*», en justicia original. Esta comprendía tres órdenes: la sumisión y obediencia del alma a Dios *per dilectionem, fidem et timorem,* la sumisión del cuerpo en todos sus movimientos al alma, la sumisión de todas las criaturas a

6 O. c., 2 b; *De eccles.*, 104 a y b, 80 b. De la Virgen María habla en o. c., 104 a.
7 *De libert.* 2 b, 18 a; *De eccles.*, 2 b.
8 *De libert.* 18 a, 2 b, 3 b; *De eccles.* 81 a.
9 *De libert.* 2 b, 18 a; *De eccles.* 2 b.
10 *De eccles.* 104 a, 166 a, 80 b; *De libert.* 2 a.
11 *De eccles.* 2 b; *De libert.* 3 a y b, 6 b, 2 b, 5 b.
12 T. III. 96. Cf. Io Paquier, *Luther.*, DTC IX, 1199.
13 Líb. 3, c. 2; cf. Juan Morilla, *De peccato originali,* CT XII, 558, lin. 42; Belarmino, *Controv. De amissione gratiae,* lib. VI, c. 1; Opera omnia, t. V., 455.
14 *De libert.* 2 b, 5 a.
15 *De eccles.* 80 a y b.

1 Alfonso Virues, *Philippicae disputationes viginti adversus Lutherana dogmata per Philippum Melanchtonem defensa. Philippica* III, 22.
2 L. c., 23.

Adán. Los dos primeros órdenes pertenecen o son partes de la misma justicia original, el tercero es un aditamento por parte de Dios concedido a Adán.

Naturaleza del pecado original. El pecado original es la privación de la justicia original. Todas otras definiciones que dan los teólogos vienen a coincidir con ésta [3].

Afirma Virués la voluntariedad del pecado original con respecto a nosotros, la cual, dice, es distinta de la del pecado actual [4].

Efectos del pecado original. Son, entre otros, la concupiscencia, la muerte, los dolores, el hambre, la sed y demás calamidades corporales [5].

Remedio del pecado original. Por el bautismo se perdona el pecado original de tal manera que no existe ya en el regenerado. Sin embargo, la concupiscencia, aunque con menos fuerza, permanece, entre otros motivos, para que acudamos a Dios en demanda de auxilio con que podamos resistirla.

Ella no es pecado propiamente dicho, aunque se la puede llamar así en sentido impropio [6]. Trae Virués en favor de su doctrina el consentimiento universal de la Iglesia Católica [7].

Termina su *Philippica III* explicando un testimonio de San Agustín, que interpretaba erróneamente Melanchton [8].

9. JUDOCO CLITCHTOVÉE

Clitchtovée (1472-1543) fué uno de los más famosos doctores de la Sorbona en este tiempo. Desde París combatió en muchas de sus obras a Lutero y, en especial, a la doctrina de éste acerca del pecado original. Se publicaron sus sermones en varios tomos, en el último de los cuales

3 «Originale varie describitur a doctoribus aliis proprie, aliis per proprietates et circumloquia illud diffinientibus, omnium tamen sententiam colligit Longobardus sententiarum cognomento magister, dicens peccatum originale esse concupiscentiam aut esse fomitem, quam apostolus legem membrorum appellat. Hae diffinitiones, et quaecumque his videntur aequipollere, incidunt in illam qua vulgo dicitur peccatum originale carentia iustitiae originalis, nisi quod illa plus lucis, haec plus artis videtur habere nam cum peccatum ut superius diximus sit obliquitas, proprius diffinitur per carentiam, quae vox a theologis semel recepta defectum significat, quam per concupiscentiam, quae vox esse videtur appositiva; utraque tum diffinitio semel intellecta eumdem efficit sensum. Peccatum quippe originis concupiscentia est, non quia privatae alicuius rei affectum significet, sed illa qua caro in universum concupiscit adversum spiritum, et hac potissimum ratione apparet esse defectus et carentia iustitiae originalis, qua caro per omnia spiritui serviebat.» L. c., 22.

4 L. c., 25.

5 L. c., 20, 21, 22, 23.

6 L. c., 23, 24.

7 «Hanc tamen cognitionem ante Lutherum natum universa praedicabat Ecclesia», 1. c., 25.

8 «Duo testimonia citat Philippus ex Augustino quorum posterius loquitur de concupiscentia peccati originalis, adversus Pelagianos, qua de, nos, et quatenus post baptisma remaneat, modo tractavimus: Prius vero quo dicit peccatum esse extinctum, non ut non sit, sed ut non imputetur idem est ac si diceret: Extinctum est quod erat (ut ita loquar) imputabile, scilicet culpa: inest quod non est imputabile, nempe poena: quae tamen interdum, nisi cavemus, pellicit in culpam», 1. c., 25.

se hallan cuatro sermones acerca de la Inmaculada Concepción, en los que, como es natural, nos habla de la justicia y del pecado original y de los efectos de éste [1].

La doctrina expuesta por Clichtovée [2] en estos cuatro sermones, se puede reducir a los siguientes términos:

Estado de Adán antes de pecar. Dios creó a Adán en justicia original, *Adam a principio suae creationis accepit a Deo iustitiam originalem.* Y recibió esta justicia para que la transmitiera a sus descendientes. Es ésta una virtud por la cual el alma está *debite sumissa* a Dios, y el cuerpo al alma. Nótese que dice este autor una virtud por la cual, etc., no que sea la misma sumisión [3].

Naturaleza del pecado original. El pecado original, afirma Clichtovée, es la privación de la justicia original y la inclinación del alma y de la carne al mal [4]. Algo nos dice de la voluntariedad del pecado original. Explica ésta y la transmisión del mismo pecado a sus descendientes por el ejemplo que hemos visto repetido en otros teólogos [5]. En confirmación de todo lo dicho trae Clichtovée unas palabras de San Agustín: «*Peccatum primi hominis non solum ipsum, sed et omne necavit genus humanum*» [6]. Y la razón por qué el pecado de Adán «*omne genus humanum necavit*» es, «*quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus*». Termina esta cuestión diciendo: *Est autem peccatum originale, macula animae, contracta de corpore ex Adam per concupiscentiam propagato. Sicut cum vasi immundo infunditur quicquam purum, illud statim inficitur ex illa infusione* [7].

Efectos del pecado original. Los principales efectos son *obligatio ad damnationem aeternam,* por la cual aun los niños que mueren en el vientre de su madre o sin el bautismo *sunt perpetuo exclusi a regno coelorum* [8]; la concupiscencia de la carne, la cual aunque no se quita comple-

1 Cf. Clerbal, *Josse Clichtoveus,* DTC III, 242.

2 Iudoci Clichtovei... *sermonum tomus posterior, Sanctorum vitam continens,* Parisiis, 1548.

3 «Adam in principio suae creationis a Deo accepit iustitiam originalem, pro se et sua posteritate, quae erat virtus reddens animam debite subiectam Deo et corpus subditum animae». Clichtoveus, *serm. tomus posterior, sanctorum vitam continens. De conceptione Btae. Mariae serm.* II, 13, cf. *serm.* III, 17.

4 «Carentia iustitiae originalis in eo qui deberet eam habere, simul et inclinatio carnis ac animae ad malum». L. c., 17.

5 «Sicut si rex aliquis traderet alicui subdito suo castrum et dominium pro se et filiis suis, quamdiu esset fidelis regi: si ille faceret pactum cum hoste regis, et adhaereret illi, ille subditus perderet pro se et succesoribus suis tale dominium, et damnaretur exilio cum sua posteritate, propter crimen laesae maiestatis». L. c. 14. Nótese que, como sermones dirigidos al pueblo, los ejemplos y explicaciones son apropiados a su mentalidad. A continuación, hablando del pecado original en nosotros, dice: «Et ex illo peccato Adae processit peccatum originale in omnes procedentes ab Adam, sicut ex infecto fonte procedunt rivi infecti, et ex radice venenata rami venenati». Ibidem.

6 L. c., 14.

7 O. c., Serm. II, 14.

8 Esta última frase explica las palabras anteriores, condenación eterna, en el sentido de privación de la vida beatífica.

tamente en esta vida *viriliter resistendo debemus militare ad frenandum*; la inclinación a obrar el mal y dificultad de obrar el bien; en fin, la muerte del cuerpo [9].

Remedio del pecado original. El remedio es el bautismo, por el cual *expurgemur et mundemur ab ea labe* [10].

10. JUAN VAN DEN BUNDERE, O. P.

Bundere (1481-1557), llamado el Gandavensis, natural de Flandes, fué inquisidor general de la diócesis Tornacense, y opugnador acérrimo del Luteranismo.

Editó por primera vez su obra *Compendium concertationis huius seculi sapientium ac theologorum super erroribus moderni temporis,* en París, 1540, reimprimiéndola en 1543. La corrigió y aumentó [1] en 1545, obteniendo varias impresiones con la aprobación de la Facultad de Teología dada en 1545, y con la concesión del rey por seis años [2], fechada al año siguiente [3].

Su doctrina acerca del pecado original se puede esquematizar en los siguientes puntos:

Justicia original. Para entender, dice, lo que sea el pecado original, conviene antes explicar qué sea la justicia original [4]. Esta era *donum gratuito a Deo naturalibus hominis superadditum, propagandum cum natura quamdiu homo divino pareret praecepto, quo ratio Deo, et potentiae inferiores rationi subdebantur, corpusque ab omni incommodo praeservabatur, infirmitatis, doloris, famis, tristitiae et mortis* [5]. Adán fué creado en dicho estado [6]. La inmortalidad corporal de que gozaba Adán no era otra cosa que el poder no morir y después alcanzar la felicidad eterna, donde no se puede morir [7]. Aquella inmortalidad corporal era efecto de la justicia original y del árbol de la vida [8].

Existencia del pecado original. Prueba Bundere por varios testimonios de la Escritura y Santos Padres la existencia del pecado original en todos los descendientes de Adán. Se propaga, añade, por generación [9].

9 O. c., Serm. II, 14; Serm. III, 17.
10 O. c., Serm. III, 17, 18; cf. Serm. II, 14.

1 Como dice en la portada de la obra «editum ac recognitum augmentatumque».
2 La concesión real y extracto de la misma se encuentran al principio de la obra.
3 Usamos la edición de París 1549.
4 BUNDERE, *Compendium concertationis... De peccato originali,* tit. I, art. II, fol. 2 b.
5 Ibidem.
6 L. c., art. III, 2 b, 3 a y b.
7 L. c., art. II, 3 b.
8 L. c., art. III, 3 b.
9 L. c., art. I, 1 a y b, 2 a.

Pero ¿cómo el hombre bautizado, y que por lo tanto ya no tiene el pecado original, puede transmitirlo a sus hijos? Es que el hombre regenerado no engendra en cuanto bautizado, sino en cuanto hombre [10]. Todos los hombres contraen el pecado original porque todos estábamos incluídos en Adán cuando pecó, y por lo tanto todos pecamos en él [11].

Naturaleza del pecado original. El pecado original es la carencia de la justicia original que debíamos tener. Consta de dos elementos: el formal, privación de la justicia original, y el material, la concupiscencia [12]

Efectos del pecado original son las miserias de esta vida, la muerte del cuerpo [13] y después de ésta, la condenación eterna. *Potest recte dici parvulos sine baptismo de corpore exeuntes, in damnatione omnium mitissima futuros* [14].

El remedio por el cual los adultos y los párvulos se ven libres del pecado original es el bautismo [15]. Se requiere además, en todos, para justificarse, la fe; sin embargo, a los párvulos les basta la fe *aliena* [16]. Es válido el bautismo administrado por los herejes y cismáticos, con tal que en la fórmula expresen el misterio de la Santísima Trinidad [17].

Eficacia del bautismo. El bautismo borra el pecado original, quitándole su elemento formal, la privación, no la carencia, de la justicia original.

«Addidimus in definitione nostra cum debito habendi: quod quidem debitum in baptismo tollitur, ut iam ipsa carentia iustitiae originalis non sit imputabilis: non autem ipsa iustitia originalis restituitur. Ait enim August. lib. I, cap. 26, de nuptiis: In eis qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiant prorsus omnium peccatorum, utique

10 L. c., art. IX, 7 b.

11 L. c., art. I, 2 a.

12 «Definiunt theologi peccatum originale, carentiam esse iustitiae originalis cum debito habendi. Complectitur enim peccatum originis privationem iustitiae originalis: et cum hac, inordinatam dispositionem partium animae. Quemadmodum aegritudo corporalis habet quidem aliquid de privatione, in quantum tollitur aequalitas sanitatis, et aliquid positive, ipsos videlicet humores inordinate dispositos, hanc virium animae inordinatam dispositionem, quidam corruptum habitum, et Augustinus concupiscentiam, seu languorem appellat...» L. c., art. IV, 3 b, 4 a. «Diximus formale peccati originis esse carentiam originalis iustitiae, ex qua eius materiale sequitur, virium scilicet animae destitutio, fomes seu concupiscentia». L. c., art. V, 4 b.

13 L. c., art. I, 1 a y b, 2 b, 3 a y b.

14 O. c., *De baptismo parvulorum,* tit. II, art. III, 10 b, 11 a.

15 O. c., *De pec. orig.,* tit. I art. VI, VII, 5 a y b; *De bapt. parv.* tit. II, 7 b, 11 b. En el artículo primero de este título (7 b - 10 a) trata Bundere de la validez y utilidad del bautismo conferido a los párvulos, haciendo al fin el siguiente resumen: «Liquet itaque ex apostolica traditione, ex gravissimorum doctorum authoritatibus, atque ex sacrorum conciliorum determinatione, sanctum baptisma etiam parvulis prodesse ad salutem necessarioque impendendum». l. c., 10 a.

16 «Parvuli enim, sicut alieno peccato moriuntur, ita aliena fide et confessione iustificantur. Ait enim Ambrosius, de vocat. genti., lib. 2, cap. 8: Sicut parvuli ex aliena confessione credunt, ita ex aliena infidelitate, aut dissimulatione non credunt. Et Augustinus. lib. 1, cap. 22, contra duas epistolas Pelag.: In ecclesia (inquit) salvatoris, per alios parvuli credunt, sicut ex aliis ea, quae in illis in baptismo remittuntur, peccata traxerunt». O. c., *De bapt. parv.* tit. II, art. II, 10 a y b.

17 L. c., art. IV, V, 11 b, 12 a y b.

necesse est, ut reatus etiam huius licet adhuc manentis concupiscentiae remittatur, ut in peccatum non imputetur» 18.

Por lo tanto, el bautismo no quita lo que fué elemento material, la concupiscencia, ni las demás miserias de esta vida, *sed reliquit in baptizato Deus, ut sit in exercitium, vincentique ad coronam* [19]. La concupiscencia en el regenerado ya no es pecado; aunque se la puede llamar así impropiamente, porque tuvo su origen en el pecado e incita a pecar [20].

11. ALFONSO DE CASTRO, O. F. M.

Alfonso de Castro, natural de Zamora, profesor de teología, asistió como teólogo en el Concilio de Trento a las reuniones del 24 y 25 de mayo, 10 y 11 de junio de 1546. Murió en 1558.

La principal obra de Alfonso de Castro, en la cual vamos a ver a grandes rasgos su doctrina acerca del pecado original, es *Adversus omnes haereses libri XIV*. Varias ediciones tuvo esta obra: París 1534 y 1543, Lyón 1546 y 1555, etc. Usamos la edición de 1546 dedicada al Cardenal Pacheco, que era como ponerla en manos de los Padres del Concilio de Trento. Así lo indican las primeras y últimas palabras de la «epistola nuncupatoria»: «*Illustrissimo atque reverendissimo Domino D. Petro Pacceco, S. R. E. Presbytero Cardinali Giennensi, Frater Alphonsus a Castro Zamorensis, ordinis Minorum S. P. D.... Datis, Tridenti, ultima novemb. anno Domini MDXLV*». La forma y estilo de esta obra no se presta a una exposición ordenada y completa de la doctrina acerca del pecado original. Dos son los puntos que trata con más atención, la existencia (contra el pelagianismo) y la remisión (contra el protestantismo) del pecado original. De los demás puntos deja caer aquí y allá alguna idea. He aquí un resumen de su doctrina.

Existe el pecado original, verdadero pecado, en todos los hombres, aun en los niños, como lo atestigua la Sagrada Escritura y la tradición: ad Rom. 8; 3 Reg. 8; Psalm. 50; Eccle. 40; Rom. 3 y 5; Joan. 3; Conc. Milevit. can. 2.°, etc. Se propaga dicho pecado por generación [1].

Efectos del pecado original son las calamidades y miserias de esta vida [2], la muerte corporal [3] y en la otra vida el infierno [4], aunque esta pena no será idéntica a la de los pecados actuales [5].

18 O. c., *De pecc. orig.*, tit. I, art. VI, 5 a.
19 L. c., art. VII, 5 a y 2, 6 a y b, 4 a.
20 L. c., art. VIII, 6 b, 7 a.

1 *Adversus haereses*, lib. XII, Peccatum: prima haeresis (Pelagiana), 779, 780, 781.
2 L. c., 781, 782.
3 O. c., lib. II. Adam et Eva: quarta haer. 159, 160.
4 O. c., lib. III, Baptismus: Octava haer. (asserens pueros non egere baptismo ad deletionem peccati originalis), 238.
5 O. c., lib. XII, peccatum: haer. prima et secunda, 784. «Ostendemus enim tunc parvulos ante baptismum peccati originalis esse reos, et ob id gehennae obnoxios; quo facto manifestum evadet egere baptismo ad eiusdem peccati originalis deletionem».

El remedio único y necesario del pecado original es el bautismo [6], el cual quita (*tollit, delet, abluit...*) el pecado original y los actuales y la pena debida por dichas culpas [7]. A la concupiscencia se la puede llamar impropiamente pecado, porque es efecto del pecado e incita a pecar [8].

12. AMBROSIO CATARINO

Lanceloto Politi (1487-1553) comúnmente conocido por el nombre que tomó al ingresar en la orden de Santo Domingo, Ambrosio Catarino, nació en Siena. Su orientación teológica es antiluterana; asistió como teólogo al Concilio de Trento hasta que fué nombrado en la segunda mitad del 1546 obispo de Minori, y más tarde arzobispo de Couza. Murió en Nápoles.

Pocos años antes del Concilio de Trento, Catarino escribió *De casu hominis et peccato originali* [1]. Su doctrina es en breve la siguiente:

Existencia del pecado original. Después de refutar a Pelagio y a Erasmo [2] prueba la existencia del pecado original por la Sagrada Escritura, por documentos eclesiásticos [3] y «*ex miseriis humanis naturam comitantibus;... qua profecto indeque ferremus, nisi culpa quaedam vitium nostrum praecessisset*» [4]. Exceptúa de la culpa original a la Virgen María [5].

Naturaleza del pecado original. El pecado propiamente tal, es un acto imputable [6]. Ahora bien, el pecado original es verdadero pecado [7], luego tiene que ser un acto imputable. En concreto, pues ¿qué es el pecado original?

No es la concupiscencia porque: 1) *omnis imputabilis culpa, actus est, et voluntarius: fomes autem nec ex voluntate est, nec est actus.* 2) *Deinde fomes naturalis est homini, nihil autem quod nobiscum naturaliter agnoscatur culpae potest rationem habere, nec imputabile est...* 3) *si Deus crearet hominem in puris naturalibus, ille certe non careret fomite, nec tamen peccato ullo teneretur*» 4) la concupiscencia es pena del pecado, no es el mismo pecado [8].

El pecado original tampoco es la carencia de la justicia original, pues

6 L. c., 238.
7 O. c., lib. III, Baptismus: quarta haer. (circa vim et potestatem baptismi), 226; cf. 223-228; lib. XII, Peccatum; haer. prima, 782.
8 O. c. lib. XII, Praeceptum, 811.

1 Usamos la edición impresa en Lyón en 1542. Cf. M. M. Gorge, Politi Lancelot., DTC XII, 2415-2434; — A. Gaudel, *Péché originel*, DTC XII, 517-529. — Beraza, *De Deo elevante et de peccato originali*, Bilbao, 1924, n.º 798 ss. 843 ss.
2 Catarino, *De casu hominis et peccato originali*, 163-165.
3 O. c., 165-167.
4 O. c., 167-172.
5 O. c., 193, 194.
6 O. c., 173, 183.
7 «Nullus negare potest hoc peccatum rationem culpae habere, atque idcirco imputabile esse», O. c. 172, Cf. 173.
8 O. c., 173.

esta carencia existe después del bautismo y además es involuntaria [9]. Tanto la concupiscencia y la carencia de la justicia original, como el reato y otras penas se pueden llamar pecado, *tum quia haec illius peccati effectus sunt, tum quia et ad peccatum tendunt, tum denique quia et in ipsis quodammodo vivit peccatum ipsum, et quodammodo cernitur* [10].

Expone Catarino su sentencia acerca de la naturaleza del pecado original en los siguientes términos: Adán recibió la gracia y los demás dones, «*non ipsi tantum... ut solum ipse haberet, sed ut etiam propter ipsum omnes posteri consequerentur, et ab illo quodammodo transferrentur in ipsos posteros* [11]. Esto se le concedió mediante un pacto [12].

Esto supuesto, el pecado original, según Catarino, fué solamente «*ille usus vetiti fructus, quem fecit Adam*». Pero ¿cómo es pecado nuestro? «*quia in eo eramus, iuxta pacti conditionem, quod pertinet ad haec dona, vel retinendi, si se abstineret, vel amittendi, si comederet, ideo et comedisse censemur in eo comendente, sicut e contra in eodem abstinuisse censiti fuissemus, si ipse abstinuisset* [13]; o como dice más abajo: «*ille enim per se comedit, nos vero per illum, quia ille vera et propria voluntate comedit, nos vero secundum legitimam interpretationem: quia voluntas eius etiam nostra fuisse intelligitur... quatenus eramus in illo ratione pacti*» [14]. En una palabra, el pecado original es el acto aquel de Adán que se nos imputa a nosotros, porque en él consentimos «*consensu interpretativo*» [15].

Nos expone también Catarino algunas notas de este pecado, o mejor dicho, del pacto, y son: 1) sólo se nos imputa este pecado y no otros de Adán, «*quia quatenus ad caetera non eramus in illo*» [16]. 2) «*Si Adam peccasset postquam iam genuisset aliquos filios, etiam illis nocuisset, ut aliis qui continentur in pacto*» [17].

El pecado original «*transfunditur in nobis transfuso reatu ac poenis*» no el acto mismo [18]. Por lo tanto no se nos transmite la culpa, sino solamente los efectos de ella, y aquella se nos imputa extrínsecamente [19].

9 O. c., 181.
10 O. c., 183.
11 O. c., 188.
12 «Sic ergo pactum statuit Deus cum Adam ab initio, ut eam gratiam et iustitiam cum caeteris donis haberet ipse, et uxor eius, et liberi eius; ac retineret...» O. c., 189, 190.
13 O. c., 190.
14 O. c., 190.
15 Cf. O. c., 191.
16 O. c., 191.
17 O. c., 194.
18 O. c., 195.
19 La sentencia de Catarino se diferencia de la de Lugo, Salmerón y otros. Según Catarino «peccatum originale est peccatum Adae nobis imputatum, peccatum a solo Adamo commissum, etsi omnibus imputatum, imputatione scilicet extrinseca...; sed secundum alteram sententiam [Lugo, etc.], peccatum originale est peccatum nostrum, a nobis moraliter commissum in Adamo, unde omnino intrinsecum nobis, haud aliter ac peccatum actuale, quod nos commissimus, physice quidem transactum, sed moraliter perseverans in reatu culpae». Beraza, *De Deo elevante et peccato originali*, nº 799.

El error de donde parte la teoría de Catarino, proviene de que quiere encontrar en el pecado original, como en todo pecado actual, un acto de la voluntad estrictamente personal [20].

Efectos del pecado original son la carencia de la justicia original y de la gracia santificante, la concupiscencia [21], el ser enemigo de Dios y objeto de su ira, etc., etc. [22].

Esta misma sentencia de Catarino la defendió Alberto Pigio [23]; de éste se leyó en la congregación del 9 de junio de 1546 en Trento la siguiente proposición «*Quartus* [error], *quem Pighius sequi videtur, peccatum originale nihil esse quoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adae praevaricationem, quae re vera nobis non insit, sed soli Adae*» [24].

III

RESUMEN DE LA DOCTRINA ORTODOXA

Hemos visto la doctrina de algunos controversistas célebres y de distintas naciones que escribieron entre los años 1517 y 1546, índice del pensar católico en este tiempo. Hagamos un resumen de la doctrina de todos ellos, fijándonos en especial en los puntos que después se habían de tratar en el Concilio; y así veremos cuál era entonces en la Iglesia Católica lo común y lo disputable, norma que más tarde siguieron los Padres tridentinos en las congregaciones y en la redacción de los cánones [1].

1.° Estado de Adán antes de pecar.—Eck, Virués y Bundere, entre otros, indican la conveniencia de conocer el estado de Adán antes de pecar, porque la privación de su estado es la esencia o defecto principal del pecado original.

Doctrina común era entre los controversistas que Adán antes de pecar se hallaba en un estado superior, en el que existía una perfecta armonía entre todas las potencias del hombre y entre éste y Dios, y en el que Adán poseía la gracia santificante, la inmortalidad corporal y la felicidad terrenal. Todo esto no era debido a la naturaleza humana, sino «*superadditus*». Dios creó al hombre con la justicia original, y esa la hubiera transmitido a sus descendientes de no haber pecado.

20 Gaudel, *Péché originel*, DTC XII, 529.
21 Catarino, *De casu hominis et peccato originali*, 183.
22 O. c., 172.
23 Pigio A., *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisbonensibus tractatarum*... Parisiis, 1549, Controv. — Soto D., *De natura et gratia*, lib. I. c. IX, 29 a. — Tapper, *Explicationes articulorum*... t. I, 43.
24 CT V, 212.

1 Cf. CT V, 163, 27.

Respecto a la naturaleza, llamémosla así, de la justicia original propiamente dicha y del momento de la infusión de la gracia en Adán, no están acordes los teólogos.

Según algunos, la justicia original era una virtud, causa de la perfecta armonía entre todas las potencias del hombre y entre éste y Dios. Así lo entienden Clichtovée, Titelmann, Contarini, Eck y Bundere. Los tres últimos afirman expresamente que la inmortalidad corporal es un efecto de la justicia original.

Acerca del momento de la infusión de la gracia santificante, todos admiten que la poseyó Adán antes de pecar; pero, ¿fué creado Adán en gracia? Generalmente los que definen la justicia original sin relacionar ésta con la gracia, defienden que Adán no fué creado en gracia; así Eck. Todos los que en la definición de justicia incluyen la gracia santificante, lógicamente afirman que el primer hombre fué creado en ésta. Contarini, aunque pertenece al primer grupo, parece sostener que fué creado en gracia [2].

2.° Existencia del pecado original.—Todos admiten la existencia del pecado original, su propagación por generación y su universalidad. Varios, como Eck, Clichtovée, Driedo y Catarino, al hablar de este punto, defienden expresamente la Inmaculada Concepción de María.

3.° Esencia del pecado original.—Unanimidad completa existe entre los teólogos al afirmar que el pecado original es verdadero pecado, que existe realmente en nosotros, que nos es voluntario y que la privación de la justicia original es efecto o esencia de este pecado. De esta común doctrina se apartan Catarino y Pigio, quienes afirman que el pecado original era solamente la desobediencia de Adán, extrínsecamente imputada a nosotros.

La opinión más común era que el pecado original consiste en la privación de la justicia original que debemos tener. Así lo definen Contarini, Eck, Clichtovée, Driedo, Bundere y Virués. Estos, menos el primero, distinguen en el pecado original dos elementos, el formal, privación de la justicia original, y el material, concupiscencia. El pecado original, supone Fisher que consiste o consta del reato, como elemento formal, y de la concupiscencia como material.

Sobre la voluntariedad del pecado original los controversistas hablan poco; y la razón es que Lutero no tanto se fijó en este punto como en el anterior. Schatzgeyer anota simplemente que nos es voluntario «voluntarietate aliena». Bundere, Eck, Titelmann, Clichtovée, Contari-

2 Cf. Soto D., *De natura et gratia*, lib. I, c. V, 13-19. Sobre las dos tendencias acerca del momento en que Adán poseyó la gracia santificante, puede verse Frassen, *Scotus Academicus*, t. V, pág. 241; Suárez, op. omn. t. III, pág. 283.

ni y Cochlaeus indican que nos es voluntario porque todos estábamos en Adán cuando pecó. Y esto lo explican Eck, Clichtovée y Contarini por el símil del vasallo que se rebela contra el rey, etc., etc. Titelmann y Eck explican con alguna más claridad la unión entre Adán y sus descendientes respecto al pecado original. Catarino y Pigio sólo admiten un consentimiento interpretativo por parte nuestra [3].

4.° Efectos del pecado original.—En términos generales se podrían indicar diciendo que es la privación de aquel estado en que fueron constituídos nuestros primeros padres. En concreto son la privación de la justicia original y gracia santificante, la ira de Dios, la servidumbre de Satanás, la concupiscencia, la ignorancia, las calamidades de esta vida, la muerte corporal y, después de esta vida, la privación de la visión beatífica. Acerca del hombre caído, respecto al bien obrar, todos admiten, implícitamente al menos, que la naturaleza humana no quedó esencialmente corrompida, que posee el libre albedrío, que no peca necesariamente, aunque siente una gran inclinación a obrar el mal. Schatzgeyer, Contarini y Driedo hablan de esto expresamente. El primero afirma que las facultades naturales permanecen entitativamente íntegras. Contarini y Driedo explican cómo el hombre es impotente para hacer el bien sin la gracia divina.

Se dividen los teólogos al hablarnos de la pena del pecado original en la otra vida. Eck y Contarini defienden que esa pena consistirá solamente en la privación de la visión beatífica; Schatzgeyer, Cochlaeus y Alfonso de Castro, afirman que consistirá también en la pena de sentido [4].

5.° Remedio del pecado original.—El remedio por el cual nos vemos libres del pecado original, son los méritos de Cristo, mediador entre Dios y los hombres, aplicados por el bautismo. Schatzgeyer, Cochlaeus y Bundere nos hablan además de la necesidad de la fe, propia en los adultos, ajena en los párvulos.

6.° Eficacia del bautismo.—El bautismo quita (*tollit, aufert*) al instante *totum id quod veram et propriam peccati rationem habeat* (frase que los teólogos explícita o implícitamente repiten muchas veces); quita el pecado original y los personales. No hace desaparecer, sin embargo, las miserias de esta vida, la muerte corporal y la concupiscencia. Esta permanece en el regenerado para que luchando contra ella se haga merecedor de mayor premio. La concupiscencia después del bautismo ya no es pecado en sentido propio, aunque se puede llamar pecado por tener su origen en él e incitar a pecar. Esta no es invencible; solamente sus movimientos consentidos son verdaderos pecados.

3 Cf. Soto D., o. c. lib. I, c. VIII, 24 b-29.
4 Cf. Soto D., o. c. lib. I, c. XIII, XIV, 44 b-49 b.

Fisher, Eck, Bundere y Virués explican cómo el bautismo quita el pecado original, diciendo que hace desaparecer el elemento formal, bien sea el reato como afirma el primero, bien la privación de la justicia original como sostienen los restantes, con lo cual el pecado original deja de existir.

He aquí la doctrina común acerca de los cinco o seis puntos principales del pecado original, que defienden los controversistas del tiempo de la seudorreforma. Demos un paso más, y veamos si esta misma doctrina se sustenta y después se define en el Concilio de Trento.

CAPITULO SEGUNDO

Doctrina Tridentina

En este capítulo veremos primeramente la doctrina que expusieron los teólogos en sus reuniones (art. 1.°) y luego, la expuesta en las congregaciones por los Obispos que asistieron al Concilio (art. 2.°).

ARTICULO PRIMERO

DOCTRINA DE LOS TEOLOGOS CONCILIARES

I

Introducción histórica

Mucho tiempo hacía que los Legados del Papa, presidentes del Concilio, pensaban, a pesar de las grandes dificultades ajenas al dogma, empezar a tratar la doctrina del pecado original. Al final de la congregación del 21 de mayo de 1546, determinan que en las congregaciones siguientes se trate del pecado original, comenzando, como es costumbre, por las reuniones de teólogos [1]. Fué bien acogida por la mayor parte de los Padres del Concilio esta decisión [2].

El día 24 se reunió lo más granado en el campo de la teología de toda la Iglesia Católica, un total de 30 teólogos [3] de primera talla. Había dominicos, franciscanos, agustinos, carmelitas, servitas y del clero se-

1 CT I, 64. Recuérdese que había tres clases de reuniones en el Concilio de Trento por este tiempo. En primer lugar, la reunión de teólogos menores, en las que éstos, delante de los Padres del Concilio, discutían la materia que más tarde se había de definir. A estas reuniones seguían las congregaciones de Padres (Obispos, Procuradores, Generales de Ordenes, Abades) que trataban de la misma materia, y, cuando se presentaba el decreto, de sus cláusulas. Por fin se cerraba la serie de congregaciones con la sesión solemne, en la que se aprobaba el decreto.

2 CT X, 495, 497.

3 Massarelli en su diario pone 30 (CT I, 550); en la lista de las actas se enumeran 32 (CT V, 162). Cf. Richard, *Concile de Trente*, 290.

cular: Salmerón, Laínez [4], Morilla, Jerónimo de Oleastro, Ambrosio Catarino, Alfonso de Castro, Andrés Vega, etc., etc. Estuvieron presentes a esta reunión 21 Obispos [5] y la presidieron los tres Legados. Se entregó a cada teólogo una cédula que contenía los tres artículos redactados por los Legados el día anterior [6] acerca de los cuales debía cada teólogo, exponer su parecer [7].

El primero que se levantó a hablar fué Vicente Lunellus. Ya llevaban cinco horas de reunión y solamente habían hablado 15. Por lo avanzado de la hora se suspendió la sesión, para continuarla al día siguiente, que duró dos [8]. El juicio general de los que intervinieron nos lo da Massarelli en las siguientes palabras: «*Pie, catholice docteque articulum ipsum examinaverunt, fueruntque maximopere laudati a Legatis*» [9].

II

Doctrina desarrollada

En los artículos acerca del pecado original, a los cuales los teólogos tenían que responder [1], se preguntaba: 1) pruebas de la existencia del pecado original, su propagación y universalidad; 2) su naturaleza; 3) sus efectos; 4) su remedio; 5) eficacia del remedio [2].

4 A Salmerón y a Laínez se les tenía como clérigos reformados. Richard, o. c., 290; Astráin, *Hist. de la Comp. de Jesús*, I, 526.
5 En las actas dícese que fueron 22. CT V, 163.
6 CT I, 550.
7 CT I, 550.
8 CT I, 550; V, 164.
9 CT I, 550, V, 164; X, 501, 502.

1 Téngase presente que en las actas de las reuniones de teólogos no consta quiénes defendieron las distintas opiniones. A veces se dice *quidam*, *aliqui*, mas frecuentemente se expone la opinión y nada más. Por eso generalmente usamos la siguiente fórmula: en la junta de teólogos se expuso, se defendió...

2 El segundo artículo decía: «Explicent qualenam eis videatur hoc peccatum, relictis illis verborum disceptationibus, quae in hac materia ex varietate diffiniendi hoc peccatum facile oriri solent. Sequentur autem exemplum antiquorum conciliorum, quae non per diffinitiones, sed per effectus, cuiusmodi sit hoc peccatum declarant». (CT, V, 163, 27). Estas palabras indican la norma que han de seguir los Legados y el mismo Concilio en las definiciones dogmáticas. El Concilio no había sido convocado para dirimir cuestiones de escuela acerca de la naturaleza del pecado original y de otros puntos disputables entre los católicos. Por eso se recomienda a los teólogos conciliares que expongan la doctrina «relictis illis verborum disceptationibus, quae in hac materia ex varietate diffiniendi hoc peccatum facile oriri solent». Esta norma a seguir en el Concilio la expresan los Legados en carta al Cardenal Farnesio del 28 de Mayo: «Onde senza expressa commissione de S. St^a., noi non consentiremo, che ci s'entrasse, si comme anco non consentiremmo, che s'entrasse a disputar dell'essentia et della diffinitione quiditativa del peccato originale, essendo in cio li dottori catolici molto varii et non facendo a proposito. La qual nostra determinatione é stata laudata dalla maggior parte di theologi, che sono fuor del concilio, et credemo, che sará similmente laudata et approvata da quelli del concilio» (CT X, 503, 11). De todo esto saca Kemnicio una falsa conclusión: «Ad perpetuam rei memoriam notum sit toti orbi Christiano, profanam Pighii sententiam (ne quid dicam durius) in decreto tridentino non esse vel improbatam vel damnatam, sed relictam esse cum aliis profanis scholasticorum de peccato originali disputationibus sub opinandi libertate, etc., etc.» (*Examen Concilii Tridentini*, Berolini, 1861, p. 101). Inexacto es lo que dice Kemnicio. La sentencia de Pigio fué condenada en el canon tercero del decreto. En la noción del pecado original hay cosas necesarias que

Tenemos que lamentar que todo lo dicho por los teólogos conciliares durante siete horas nos lo dé resumido Massarelli en sus actas en página y media. Ni en los diarios del Concilio ni en otros documentos de aquel tiempo aparece un resumen más amplio de esta reunión [3].

Las respuestas de estos teólogos, en síntesis, son las siguientes:

La existencia del pecado original se prueba por varios pasajes de la Sagrada Escritura: Gen 8, 21; Eph 2, 3; Lev 5, 7; 12, 8 [4]; Iob 14, 4; 25, 4; Ps 50, 7; Io 1, 13; Rom 5, 12, 14, 16, 17, 18; 7, 14; 8, 8; 1 Cor 15, 22; por la institución de la circuncisión y del bautismo; por los Santos Padres, entre ellos San Agustín (lib. I *contra Iulianum,* cap. 3) [5].

«*Derivatur autem hoc peccatum ex praevaricatione Adae. Contrahitur per propagationem, non autem imitationem. Diffunditur in omnes homines et inest unicuique proprium. Quae tria probantur ex verbis Pauli, Rom. 5, 12*».

Naturaleza del pecado original: «*Peccatum originale est carentia iustitiae originalis inesse debitae. Item si comparatur ad animam, vocatur infirmitas, foeditas, pronitas, corruptio, vitium, languor naturae; si autem ad corpus, vocatur lex carnis, lex membrorum, tyrannus, fomes, stimulus carnis; si vero ad actus delectabiles, vocatur concupiscentia, concupiscibilitas*".

Los efectos principales son: la pérdida de la gracia santificante, la muerte corporal y eterna, la concupiscencia, la inclinación de la voluntad al mal, etc.

El remedio por el cual nos libramos de este pecado, es la Pasión y Muerte del Hijo de Dios, que nos es aplicada por el Bautismo.

Efecto de este remedio es el reconciliarnos con Dios, librarnos del reato de la pena eterna, hacernos hijos de Dios, etc., etc. No quita ni la concupiscencia, ni la muerte corporal ni otras calamidades de esta vida, que nos son dejadas para nuestro aprovechamiento espiritual [6].

deben creerse y otras no tan necesarias. Por lo tanto, cuando el Concilio decía que no quería definir cuestiones de escuela, no hay que entender que prescindía de lo fundamental o necesario para nuestra fe: en ello no había discrepancia alguna en las varias escuelas católicas. Y así, como luego veremos en el mismo decreto, se definió que el pecado original es «vere et proprie peccatum (canon 5.º) ...«quod est mors animae» (canon 2.º) ...«inest unicuique proprium» (canon 3.º, etc.); es más, sin querer decidir directamente ninguna cuestión de escuela, «bien puede sostenerse que zanjó más de una controversia, señalando la senda de la verdad» (Carro, *Las actas del Concilio de Trento*, Ciencia Tomista, t. 45 (1932), pág. 70). Cfr. Belarmino, Opera omnia, t. V, 404.

3 Puede verse lo que dice a este propósito Ehses en la nota primera de la página 164 de CT V. Adviértase que Domingo Soto no marchó a Roma sino a fines de mes, no el 23 de mayo (en el índice de este tomo se corrige esta errata), pues asistió a la congregación del 28 del mismo mes. CT V, 169.

4 Algunos testimonios citados no prueban v. gr. Lev. 5, 7; 12, 8. Cf. CT V, 165, nota tercera.

5 ML 44, 643-646.

6 CT V, 164, 165, 166.

Como se ve, la doctrina que los teólogos expusieron en esta reunión es idéntica a la de los controversistas que hemos visto en el capítulo anterior; aunque los conciliares puntualizaron un poco más algunas ideas en fórmulas tan precisas que pasaron al pie de la letra a formar parte del decreto.

Hubiera sido de desear que se hubiese conservado, aunque sólo fuera en síntesis, el parecer de los distintos teólogos que intervinieron en aquellas reuniones. En ellos hubiéramos visto confirmado lo último que acabamos de decir y la explicación de alguna frase un poco oscura de las actas. Sin embargo, esta falta puede de alguna manera suplirse con el estudio de alguno de los tratados, que aún se conservan, escritos en Trento a fines de mayo o principios de junio de 1546 por teólogos menores, o teólogos de los que acompañaban como consultores a los Padres del Concilio. La finalidad de esta clase de escritos era dar luz sobre las cuestiones que se estaban tratando por aquel tiempo en dicho Concilio [7].

Tres son los tratados que vamos a estudiar: *De peccato originali* de Juan Morilla [8], *De peccato originali* [9] y *De peccati originalis propria ratione* de autores desconocidos [10].

APENDICE

1.º DE PECCATO ORIGINALI, DE JUAN MORILLA

Juan Morilla [1] va respondiendo en este tratado a los tres artículos propuestos por los Legados en la reunión del 24 de mayo. Es improbable por su extensión que lo leyera en aquella junta; lo que haría sería un resumen de él, como puede deducirse por varias coincidencias entre las actas y este opúsculo.

Estado de Adán antes de pecar. Es necesario, dice Morilla, antes de hablar del pecado original, conocer en qué estado se hallaba Adán antes de pecar y en qué condiciones había recibido la justicia original y la podía transmitir a sus descendientes [2].

7 SCHWEITZER, el coleccionador del tomo XII de la Colección Tridentina, nos indica la importancia de esta clase de tratados para conocer el ambiente doctrinal en el que se desarrollaba el Concilio y entender muchas frases de las actas: «Quos non pauca conferre crediderim ad accuratius cognoscenda quae in ipso concilio acta et dicta sunt. Imprimis ad illustrandas sententias patrum et ad perspiciendas quaestiones illis temporibus agitatas haud exiguam lucem inde petendam censuerim, et theologi et canonistae et rerum gestarum scriptores affatim hauriant ex fontibus hic recenter apertis» CT XII, pág. XVI. 10.

8 CT XII, 552.

9 CT XII, 565.

10 CT XII, 569.

1 Juan Morilla, teólogo de gran erudición, como lo vemos en este tratado, asistió como teólogo menor a las reuniones de teólogos en Trento del 24 y 25 de mayo, 10 y 11 de junio. Fué capellán del Cardenal Polo.

2 MORILLA, *De peccato originali*, CT XII, 554, 555.

La justicia original consta de tres elementos, dos esenciales y el tercero consecuencia de los dos primeros. Estos son: la integridad o sea la perfecta ordenación de todas las facultades y fuerzas del alma entre sí y de éstas a Dios, y la gracia santificante. Con estos dos dones tiene el entendimiento un conocimiento especial de Dios y de las criaturas, la voluntad posee la hermosura de la inocencia y el amor de Dios, el apetito sensitivo ayuda, no estorba, al entendimiento y a la voluntad, y todo el hombre puede no pecar y cumplir perfectamente la ley. El tercer elemento es la felicidad corporal externa e interna, la inmortalidad corporal y el uso y sumisión de todas las criaturas al hombre. Prueba todo esto Morilla por varios testimonios de la Sagrada Escritura: Gen 1, 27 ss; 2, 8; Ps 8, 6; Eccli 17, 1; 7, 76; Rom 5, 12; Col 3, 9; 1 Cor 15, 45; Eph 4, 23 ss [3]. En este estado creó Dios a Adán [4] para que lo transmitiera a sus descendientes.

¿En qué condiciones recibió Adán aquella justicia primitiva y por lo tanto qué derecho a ella tenían sus descendientes? Contesta a esto Morilla explicando el pacto que hubo entre Adán y Dios, su fundamento, extensión y materia:

«Hunc statum seu iustitiam originalem primus homo tamquam pater et auctor totius posteritatis hominum ex semine suo gignendorum, qui omnes materialiter ac velut in communi massa et semine iam erat in lumbis eius et sic, tamquam si ipse esset communis homo et communem personam omnium gereret atque causam administraret communem pro se et pro omnibus, qui sic erant iam in lumbis suis, communi nomine accepit hoc foedere et conditione, ut si secumdum virtutem huius iustitiae originalis acceptam a Deo legi Dei oboedirent, quae tunc naturalis erat, postea etiam scripta—Deut 6. 5; Matth 22, 37; Marc 12, 30 et Luc 10, 27: «Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex omnibus viribus tuis»—eumdem statum et iustitiam originalem sibi servaret, donec gloria supervestiretur sine morte et eum omnibus posteris quasi haereditarium relinqueret, quo et ipse eidem legi privato nomine obedirent. Si autem legem illam personam communem gerens transgrederetur, ipse et omnes, qui in lumbis eius erant, expoliarentur praedictis iustitiae originalis ornamentis, et plagis concupiscentiae et corruptionis impositis illi integritati naturae omnibus membris seu facultatibus eius morbida et vix semiviva relinqueretur ac succederet et nihilominus exigeretur integra oboedientia legis, atque si esset sana, simul etiam omnes iram Dei et damnationem utriusque mortis incurrerent» [5].

Existencia del pecado original. Se prueba por la Sagrada Escritura: Génesis 6, 5; 8, 21; Job 14, 4; 15, 14; 25, 4; Ps 50, 7; Sap 12, 10; Eccli 14, 18; 14, 12; 25, 33; 40, 1; Ier 17, 9; Io 1, 12; 3, 5 y 6; Rom 5, 12, 14, 18, 19; 7, 14, 17, 23, 25; 8, 2, 3, 6; 1 Cor 15, 22; Eph 2, 3 [6]. Además se prueba por el consentimiento unánime y universal de la tradición [7].

3 O. c. 555, 557.
4 O. c. 555, 1. En la página siguiente se dice: «Denique convenit etiam inter theologos. Adam fuisse creatum in iustitia originali, eam pro omnibus accepisse et pro omnibus perdidisse».
5 O. c. 556. Cf. 559. Las últimas líneas del texto arriba citado hacen recordar la doctrina de Schatzgeyer y de Contarini.
6 O. c., 553, 554.
7 «Concilium Milevitanum, Carthaginense sub Zoximo, Africanum, Arausicanum, sexta Synodus Constantinopolitana, concilium Florentinum et Toletanum, universalem ec-

La vasta erudición de Juan Morilla ha dejado sus huellas sobre este punto en las actas de la reunión del 24 de mayo, como se ve por los muchos textos citados por él y que se encuentran en las actas, y en especial por la cita que hacen las actas de textos de San Agustín, la cual es casi al pie de la letra lo que dice este teólogo en las palabras ha poco transcritas en la nota séptima.

Causa del pecado original es «*quod primus homo tanquam auctor omnium nostrum gerens personam communem, transgressus est legem Dei, comedens fructum vetitum*» [8]. Se propaga el pecado original por generación a todos los hombres, excepto a Cristo y a la Virgen María, aunque el pecado tuvo «*ius in illam*» [9]. No hay que entender esta propagación en cuanto que el alma de Adán manchada por el pecado engendra las almas de sus hijos manchadas también (traducianismo), pues «*anima bona est, quae a solo Deo ex nihilo creatur*»; ni en cuanto que en el cuerpo de Adán se halle el pecado original o una cualidad morbosa que manche el alma y esta mancha sea el pecado original, y por lo tanto, propagándose el cuerpo por generación, se propaga la culpa, pues «*caro secundam naturam suam elementalem bona est*». «*Sed dum coniunguntur [anima et corpus], contrahit novus homo peccatum non ex natura partium, sed ex conditione quadam. Quod, quoniam hic homo conceptus est ex semine et concupiscentia viri ex reliquiis peccati Adae habentis, constat, eum fuisse in lumbis Adae peccatoris participem foederis et perfidiae, idcirco repetitur ab eo iustitia originalis, quam in patre perdidit, corruptis viribus animae, et plagis impositis semivivus relinquitur*» [10].

Naturaleza del pecado original. De ésta habla muy poco, casi incidentalmente, y siguiendo las normas de los Legados se extiende más en los efectos. El pecado original, dice, consta de dos elementos, el material o «*quasi materia*» que es la concupiscencia en cuanto es inclinación al mal y obstáculo para el bien, y el formal, que es el «*reatus irae Dei in damnationem*» [11]. El pecado original se diferencia del actual en que el primero es «*tamquam habitus pravus, actuale vero tamquam actus eius et fructus radicis amarae*» [12].

Efectos y penas del pecado original. Son, entre otros, la pérdida de la gracia santificante y de la integridad, la concupiscencia «*qua velut tabe quadam imbuta ac depravata est tota nostra natura et omnes animae facul-*

clesiae consuetudinem hoc tenuisse etiam ante tempora Pelagianorum testantur quaedam ex his conciliis et patribus. Beatus Augustinus recenset longum catalogum Patrum, qui ante se et suo tempore constanter asseruerunt peccatum originis, idque lib. 1 contra Iulianum Pelagianum. Nam de posterioribus patribus et theologis nemo dubitat». O. c. 554, 29.

8 O. c. 557, 1.
9 O. c. 557, 20.
10 O. c. 557, 22.
11 O. c. 562; 563, 9.
12 O. c. 559, 7.

tates», el poder del demonio de tentarnos y tiranizarnos, la privación de aquella felicidad terrenal, las calamidades y dolores de esta vida, y la condenación eterna [13]. Nos expone Morilla las dos sentencias que hay acerca de este punto: una, común entre los escolásticos, afirma ser sólo la pena de daño, o sea la carencia de la visión beatífica; otra, común en la Iglesia en tiempo de San Agustín, afirma ser también la pena de sentido [14]. Morilla no indica aquí a cuál de las dos sentencias se inclina; sin embargo, más adelante afirma como efecto del pecado original la pena eterna [15]. Luego veremos que a estas palabras muchos Padres del Concilio daban la significación de pena de sentido.

Remedio del pecado original. El remedio único (pues nuestras propias fuerzas son incapaces) por el cual nos vemos libres del pecado original son los méritos de Cristo aplicados a nosotros por el bautismo [16].

Aplicación y eficacia del remedio. Nos explica Morilla con detención por qué medio en concreto nos libra Cristo de los tres males principales que nos trae el pecado original. El remedio contra el primer mal del pecado original, o sea *reatus peccati et damnationis,* es el bautismo que le hace desaparecer. Se requiere, además, para esto la fe en Cristo y sus promesas. A los niños les es necesario solamente *communis fides Ecclesiae*: por lo tanto éstos pueden ser fructuosamente bautizados [17]. El bautismo quita el elemento formal *reatus peccati,* con lo cual el pecado ya no existe, solamente permanece en el regenerado el *corpus peccati* o sea la concupiscencia [18].

El segundo mal es la concupiscencia que permanece en el regenerado como testigo del beneficio que nos hizo Dios al librarnos del reato del pecado y de la condenación eterna y como acicate que nos obliga a acudir a Dios en demanda de auxilio. La concupiscencia ya no es propiamente pecado por la desaparición del reato. Los remedios que contrarrestan esta inclinación al mal son la gracia conferida en el bautismo, la oración, los sacramentos, la mortificación y por último, la muerte y resurrección del cuerpo [19].

El remedio del tercer mal, la privación de la justicia original, es también el bautismo, por el cual «*restituentur iustitia multo sanctiora et longe clariora ornamenta gloriae*» [20].

Muchas veces, en este resumen, no hemos anotado las pruebas que traía Morilla para probar sus asertos. En las doce páginas que tiene este

13 O. c. 557, 558; 557, 47.
14 O. c. 558, 559.
15 O. c. 560.
16 O. c. 559, 560.
17 O. c. 560, 561.
18 O. c. 560, 562, 563.
19 O. c. 561, 562,563, 564.
20 O. c. 564, 565.

tratado cita más de 190 veces la Sagrada Escritura, unas 40 los Santos Padres y 17 los Concilios.

2.º DE PECCATO ORIGINALI, DE N. N.

Escrito en mayo o a primeros de junio, es un tratado muy breve y de autor desconocido, probablemente de uno de los teólogos que se encontraban en Trento. Fué leído por el Presidente del Concilio, Cervini, como se deduce por las anotaciones que hizo éste en dicho opúsculo. Desarrolla breve y ordenadamente la doctrina acerca del pecado original, y es la siguiente:

Dios creó gratuitamente al primer hombre con la gracia santificante, con la integridad y, caso de conservar estos dones, con la inmortalidad. Todo esto lo debía transmitir a sus descendientes [21].

Adán desobedeció al mandato divino, y él con su mujer y su posteridad perdieron todos los dones concedidos por Dios.

Efectos del pecado original son entre otros la muerte, la concupiscencia y la privación, en la otra vida, de la visión beatífica [22].

No sólo el cuerpo sino también el alma contrae la culpa y la pena del reato ya en el vientre materno y antes de tener uso de razón [23].

En una breve antítesis, que nos hace recordar la de Morilla, nos pone a Cristo, segundo Adán, frente al primero, siendo aquél el remedio del mal que nos trajo éste. Por los méritos, pues, de Cristo aplicados en el bautismo desaparece el reato de la culpa original. Permanece en el regenerado con menos fuerza la concupiscencia, que ya no es pecado por desaparecer el reato; «*non autem extincta propter exercitationem nostram*» [24].

3.º DE PECCATI ORIGINALIS PROPRIA RATIONE, DE N. N.

Este tratado de autor desconocido parece también escrito en el mes de mayo o junio de 1546, meses en los que se debatía la doctrina del pecado original; pues fué hecho por mandato, según parece, de un Padre del Concilio [25].

21 *De peccato originali.* CT XII, 565.
22 O. c. 565.
23 «Nec solum corpus ipsum quod ab Adam posteri eius tamquam propagatione habuerunt, sed etiam anima, quamquam illa non esset ex traduce, reatus poenam et culpam contraxit, adeo ut non expectato rationis iudicio, quo inter peccatum et recte factum discernere homines valent, statim ut in alvo matris concepti sunt, rei paterni criminis et laesae maiestatis arguantur noscanturque sub sententia maledictionis et divina visione privandi, etiam quod adhuc actualiter non peccassent in similitudinem praevaricationis Adae». O. c. 565, 24. Parece que tenía este teólogo presentes a los pelagianos y a otra herejía que afirmaba: «quoslibet infantium actus, quamvis ratione careant, esse peccata, atque in eiusmodi consistere peccati originalis rationem, nullaque alia ratione eos esse baptizandos quam ut haec sola peccata expientur». CT V, 213, 5.
24 CT XII, 565, 566.
25 *De pecc. orig. propria ratione*, CT XII, 573.

El objeto de este opúsculo es probar que la definición que da San Anselmo del pecado original (privación de la justicia original) está conforme con la Sagrada Escritura y los Santos Padres [26]. Lo primero lo prueba citando varios textos de la Escritura, los cuales, con la explicación que él da, parecen indicar la idea de San Anselmo [27]. En casi 40 citas de Santos Padres encuentra el autor de este tratado la definición de San Anselmo, aunque no con las mismas palabras [28].

Termina este teólogo resolviendo algunas dificultades, de cuyas soluciones se deduce que el pecado original es voluntario en nosotros, no con voluntariedad propia, sino ajena [29]; que la privación de la justicia original se la pueda considerar como esencia del pecado original y como efecto. En cuanto que Adán pecando se hizo merecedor de que le fuese quitada la justicia original, se puede decir que la privación de la justicia original es esencia del pecado original; en cuanto que Dios no conserva en el hombre el don del que se había hecho indigno, la privación de la justicia original es efecto del pecado original [30].

ARTICULO SEGUNDO

DOCTRINA DE LOS PADRES DEL CONCILIO EN LAS CONGREGACIONES DEL 28 Y 31 DE MAYO, Y DEL 4 Y 5 DE JUNIO

I

Introducción histórica

Congregación del 28 de mayo. El día 28 de mayo de 1546 era el señalado para la congregación general [1]. Tumultuosa se temía que iba a ser

26 O. c. 569.
27 O. c. 569, 570.
28 O. c. 570, 571, 572.
29 «Sicut enim homo potest peccare in alio, ita obligari in alio et velle in alio», O. c. 572. 573; 572, 42.
30 O. c. 571.

1 Ponemos a continuación la lista de los Padres, Arzobispos, Obispos, Procuradores y Generales que asistieron en este tiempo al Concilio; y en el mismo orden en el que se nombran en las actas, añadiendo a continuación el nombre latino de sus diócesis respectivas y después el nombre vulgar. En nuestro trabajo usaremos más frecuentemente el nombre de las diócesis para facilitar así más el manejo de las actas. CT V, 253.

CARDENALES

Pedro Pacheco, Cardenal	Giennensis	Jaén	Español

ARZOBISPOS

Antonio Filholi	Aquensis	Aix	Francés
Salvador Alejo	Turritanus	Torres (Sassari)	Español
Jacobo «Caucus»	Corcyrensis	Corfú	Veneciano

por el propósito de conseguir que contrariamente a lo acordado antes, de simultanear las discusiones del dogma con las de la reforma, en vez de tratar de que aquél se comenzara por ésta, mientras el Emperador celebraba la dieta de Ratisbona [2]. Sin embargo ya por la diplomacia y pru-

Francisco Bandini	Senensis	Siena	De Siena
Juan Miguel Sarraceni	Materanus	Matera	Napolitano
Sebastián Lecavela	Naxiensis	Naxos	Griego
Olao Magno	Upsalensis	Upsal	Sueco
Pedro Tagliavia	Panormitanus	Palermo	Siciliano
Roberto Vauchop	Armacanus	Armagh	Escocés

OBISPOS

Marcos Viguier	Senogalliensis	Senigallia	De Savona
Felipe Roverella	Asculanus	Ascoli	De Ferrara
Roberto de Croy	Cameracensis	Cambrai	Alemán
Juan Tomás de S. Felici	Cavensis	Cava	Napolitano
Tomás Campegio	Feltrensis	Feltri	De Bolonia
Benedicto de Nobili	Aciensis	Accia	De Luca
Quinto de Rusticis	Militensis	Mileto	Romano
Catalán Trivulcio	Placentinus	Placenza	Milanés
Jerónimo Fuscher	Torcellanus	Torcelo	Veneciano
Antonio de Numai	Iserniensis	Isernia	De Forli
Jerónimo de Teodolis	Gaditanus	Cádiz	De Forli
Lucio Estafileo	Sibinicensis	Sibinica	Dálmata
Alejandro Piccolomini	Pientinus	Pienza	De Siena
Guillermo de Prato	Claramontanus	Clermont	Francés
Dionisio Zannetti	Chironensis	Cio	Griego
Mario Aligeri Colonna	Reatinus	Rieti	De Rieti
Braccio Martel	Fesulanus	Fiésole	Florentino
Coriolano Martirano	Sti. Marci	San Marcos	Napolitano
Enrique Lofredo	Caputaquensis	Capaccio	Napolitano
Juan Bautista Campegio	Maioricensis.	Mallorca	De Bolonia
Jerónimo Vida	Albensis	Albi	De Cremona
Eliseo Teodini	Soranus	Sora	De Arpino
Jacobo Cortesi de Prato	Vasionensis	Vaysón	Romano
Baltasar de Heredia	Bossanensis	Bosa	Español
Angel Pascual	Motulanus	Mótula (Nápoles)	Dálmata
Juan Fonseca	Castellimaris	Castelmar	Español
Pedro Bertani	Fanensis	Fano	De Módena
Luis Simonetta	Pisauriensis	Pesaro	Milanés
Luis Lipomano (Motonensis)	Ob. coadj. Veronensis	Verona	Veneciano
Vicente de Duranti	Thermularum	Térmoli	De Breza
Andrés «Centanus»	Nemosiensis	Nemoso	Veneciano
Juan Pedro Ferreti	Milonensis	Milos	De Ravena
Claudio de la Guiche	Agathensis	Agde	Francés
Juan Salazar de Burgos	Lancianensis	Lanciano	Español
Fabio Mignaneli	Lucerinus	Lucera	De Siena
Jerónimo de Bolonia	Syracusanus	Siracusa	Siciliano
Gil Falcetta	Caprulanus	Caorle	De Cingoli
Ricardo Pat	Vigorniensis	Worcester	Inglés
Cornelio Musso	Bituntinus	Bitonto	De Placencia
Jacobo de Jacobellis	Bellicastrensis	Belcastro	Romano
Francisco de Navarra	Pacensis	Badajoz	Español
Diego de Alava	Asturicensis	Astorga	Español
Tomás de Casell	Britonoriensis	Bertinor	De Rosano
Julio Contarini	Bellunensis	Belluno	Veneciano
Galeazo Florimonti	Aquinatensis	Aquino	De Sesa
Pedro Agustín	Oscensis	Huesca	Español
Juan Bernal Díaz	Calagurritanus	Calahorra	Español
Gregorio Castagnola	Milonensis	Mitilene	Griego
Antonio de la Cruz	Canariensis	Canarias	Español

2 CT V, 155; X, 502.

dencia de los Legados, ya por la mesura del Cardenal Pacheco en el hablar, la congregación transcurrió con toda normalidad [3].

El Cardenal Polo no pudo presidir con sus compañeros de Monte y Santa Cruz por estar enfermo [4]. He aquí cómo nos cuenta Massarelli el comienzo de esta Congregación y las palabras que dirigió De Monte a los presentes: «*Celebrata prius hora decima missa de Spiritu Sancto et lecta per card. De Monte solita S. Sp. oratione, ipse cardinalis allocutus est patres in hanc sententiam: Iactis fundamentis, ut ordinate procedatur, primum quod se offert est illud de peccato originali, unde in genus humanum omnia mala derivarunt et propter quod divina misericordia remedia et incarnationis Filii sui et deinceps sacramentorum nobis exhibuit. De quo dogmate auditis theologis et considerato, quanta laboretur temporis angustia* [5], *quoniam permagni interest, qua via procedatur; cogitatum est, si videretur patribus, ut is modus fieret aptissimus, si ante omnia prospiceretur, quid super huiusmodi articulo a maioribus nostris in conciliis, aut universalibus aut provincialibus approbatis et receptis ab Ecclesia, decretum esset, et illis omnibus collectis adderentur ea quae pro statu praesentis temporis addenda viderentur, ut veteribus decretis innovatis et novis additis fieret ab hac sancta synodo super hac re salutare decretum*» [6]. En estas palabras el Cardenal de Monte da por supuesto y acordado, como ya se hizo el 21 de mayo, que se va a tratar del pecado original y pregunta a los obispos y demás asistentes si les place el modo de hacerlo que él propone.

El primero que tomó la palabra fué el cardenal Pacheco, el cual aprobó el orden propuesto por los Legados caso de tratarse del dogma, pero

	PROCURADORES	
Claudio Jayo,	Procurador de Augusta	Saboyano
Ambrosio Pelargo,	Procurador de Tréveris	Alemán
	ABADES	
Isidoro Clario,	Abad del Monasterio de Pontida en Bérgamo	De Brezza
Crisóstomo,	Abad de la Stma. Trinidad de Gaeta	De Calabria
	GENERALES	
Jerónimo Seripando,	General de la Orden de los Ermitaños de San Agustín	Napolitano
Nicolás Audeto,	General de los Carmelitas	De Chipre
Agustín Bonuci,	General de los Servitas	De Arezo

3 «Hic fuit congregationis finis, que fuit magis quieta quam crederetur, quoniam constabat apud omnes, sepius prelatos Ispanos convenisse et plerosque circuisse ut tractatum de dogmatibus impedirent, ut Cesari in hoc morem gererent. Sed lenior Giennensis sententia reddidit plerosque remissiores» Severoli CT I, 66, 26. Cf. *Carta de los Legados al Cardenal Farnesio* con fecha 28 de Mayo de 1546, CT X, 502, 25.

4 CT X, 505.

5 No sólo porque la sesión solemne iba a ser el 17 de Junio, sino también por el deseo general de no prolongar demasiado el Concilio. Cf. CT X, 505, 506.

6 CT V, 166, 18.

indicaba que se tratara al mismo tiempo de la reforma [7]. Fueron hablando a continuación los demás Prelados. Algunos se inclinaban a que sólo se debía tratar del dogma [8], la gran mayoría aprobaba la propuesta del Legado pontificio [9], los españoles y algunos italianos, saliéndose de la pregunta del Cardenal De Monte, y siguiendo una política obstruccionista [10]

7 CT I, 64. Cito las palabras del diario de Severoli, y no las de las Actas (CT V, 166), porque aquéllas reflejan mucho mejor el pensamiento del Cardenal, que daba su aprobación condicionada, es decir, en la hipótesis de que se tratara del dogma aunque sin excluir la reforma (CT V, 169, 27). No se puede achacar al Cardenal Pacheco mala fe, es decir, que intentara estorbar la marcha del Concilio poniendo trabas a que se hablara del dogma. En confirmación de esto, oigamos lo que dice Ehses en una nota: «Severolus (CT I, 64) Giennensem vehementer obiurgat quasi utrumque [la residencia de los obispos y la Inmaculada Concepción] proposuerit, ut tempus in medio poneretur et interim de Lutheranorum dogmatibus taceretur. Sed utrimque Severolum errare crediderim et affirmaverim. Nam in litteris per Legatos separatim et communiter Farnesio scriptis 28 Maii (CT X, 502, 505) habetur quidem, episcopos hispanos et alios Caesaris partem tenentes modum procedendi pari passu in dogmatibus et reformatione oppugnare conatos esse; Card. Giennensis, nominatim excipitur, qui non nisi in fine et tamquam ad informationem quaedam de residentia dixit (CT I, 65) [V. 169], unde postremo ipse Severolus Giennensem laudat (CT I, 66, 28), quod lenior eius sententia plerosque remissiores reddiderit». CT V, 166, nota tercera.

8 CT X, 500.

9 CT V, 167.

10 Casi ya al comienzo del concilio algunos Obispos proponían tratar primero de la reforma y después del dogma, otros se oponían a este parecer. Por fin se concertó entre ambos partidos el simultanear el dogma y la reforma. Algunos de los imperiales, con todo, no cejaban en su empeño de dar largas al asunto dogmático. Llegó el día 28 de Mayo e iba a proponerse al estudio de los asistentes un dogma. Algunos obispos imperiales, no todos, se oponían a que se tratara de él. Fueron, según las Actas, los obispos de Senigallia, de Accia (De Nobili), de Cíos, de Fiésole, de Capaccio, de Bosa, de Castelmar, de Lanciano, de Badajoz, de Astorga, de Calahorra y de Canarias (CT V, 167, 168, 169; I, 64, 65). La idea de todos se puede resumir en lo siguiente: Tratemos antes de algún punto de la reforma, v. gr., de la residencia de los Obispos; con esto se da tiempo a que el Emperador reúna y termine la dieta anunciada en Alemania, y así no se pone obstáculo alguno a ésta, pudiendo después acudir los protestantes al Concilio. Entonces habrá llegado la ocasión de tratar del dogma. Unos obispos expresan esto con cierta diplomacia; en otros, al contrario, se deja traslucir el regalismo con bastante crudeza, como en el de Fiésole, en el de Castelmar y en el de Canarias (CT X, 502, 503. Cf. I, 64, 65; X, 505, 509). Después de esto en las siguientes congregaciones ninguno volvió a suscitar en plena asamblea tal cuestión. En cambio, fuera de ella seguían algunos insistiendo, por ejemplo Francisco de Toledo, en vísperas de la sesión solemne (CT X, 525, 527). No consta que todos los obispos imperiales siguieran al de Senigallia y a los suyos; de algunos consta que siguieron a los Legados, como los de Caorle, Cava, Mallorca, Cádiz, etc. (CT V, 167). Sin embargo, Severoli dice que todos los españoles (CT I, 65) siguieron al de Senigallia, afirmación inexacta, como acabamos de ver.

¿La definición del dogma de la Inmaculada Concepción se tomó como arma política para obstaculizar el progreso de la discusión del dogma? Algo parece favorecer a la respuesta afirmativa la intervención del Fanense (CT I, 65) y así lo afirma PALLAVICINO (O. c. lib. VII, c. 3, n.º 8, p. 254) y HERGENROETHER (*Storia Universale della Chiesa*, Firence, 1907, t. VI, 236). Sin embargo no nos parece eso lo más probable ni mucho menos. ¿Razones?

1) El Cardenal Pacheco fué el que estuvo a la cabeza de la defensa de este dogma en todas las congregaciones, y a éste no se le puede tachar de torcidas intenciones, como hemos visto antes (Cf. CT V, 166, nota 3.ª; PALLAVICINO o. c. lib. VII, c. 7, n.º 1, pág. 264). No cederá en su empeño de exigir que se defienda o se defina la Inmaculada Concepción, «aunque el Emperador le mandara lo contrario» (CT V, 236); frase que excluye toda intención política en este asunto.

2) Varios Obispos de los que querían retrasar el dogma se oponían a que se tratara de la Inmaculada Concepción, ya por no parecerles oportuno definirla, o ya por no creer en ella: v. gr. el de Bosa (CT V, 566), el de Badajoz V, 168), el de Calahorra V, 169), De Nobili (V. 200, 220, 223), el de Senigallia (V. 220), etc.

Proponían los obispos del partido obstruccionista para lograr su empeño, no que se tratara de definir la Inmaculada Concepción de la Virgen María, sino más bien de la residencia de los obispos. Los Legados se oponen a que se trate de esto último y aun les echan en cara que es una maniobra obstruccionista. Sin embargo, los presidentes del Concilio, aun en las disputas más acaloradas (14 de junio) que hubo acerca de la inclusión o no inclusión del dogma de la Inmaculada Concepción en el decreto, nunca

se oponen a que se trate del dogma y pretenden que sólo o al menos antes que del dogma, se trate de la reforma. Así opinaban Viguier, Obispo de Senigallia [11], De Nobili [12], Juan de Salazar, obispo de Lanciano [13], Francisco de Navarra, obispo de Badajoz [14] y Diego de Alava, obispo de Astorga [15]. A dichos obispos imperiales que querían torcer la senda trazada, respondieron con energía los Legados, diciendo que lo acordado en las congregaciones anteriores y aprobado por el Romano Pontífice, era que se tratara a la par del dogma y de la reforma, y en consecuencia se comenzaría por el dogma del pecado original [16]. Como Juan Fonseca, obispo de Caltelmar insistiese aún en tratar de la residencia de los Obispos antes que del dogma, le contestó el Cardenal Santa Cruz algo malhumorado diciendo: «Cogitis me ad id dicendum quod tacere institueram. Decretum examinabitur, et de residencia suo loco tractabitur. Sed nolumus hac via impedire progressum in dogmatibus» [17].

Al fin de la congregación, consecuente con lo aprobado, esto es, que ante todo había que mirar lo decretado ya por nuestros mayores en los Concilios, el Cardenal De Monte lee los decretos pontificios y conciliares que tratan del pecado original recogidos «ab ipsis praesidentibus» [18]; de todos los cuales se entregó una copia a cada Padre [19]. Los decretos eran: del Milevitano el canon 2; del Arausicano II, el canon 1 y 2; del Toletano XII, el c. 2; del Florentino el *Decretum pro Iacobitis*; además una carta de Inocencio I al Concilio Cartaginense y tres párrafos de una carta de San León Papa al obispo de Aquileya [20].

Como no todos los Padres eran doctos en teología, se indicó «*ut... rectius in hac materia determinare queant*» [21], que el día 31 hablarían los Padres doctos en la materia.

dijeron que usasen los imperiales de esta doctrina como arma obstaculizadora al progreso de la definición del pecado original; ni consta nada de eso en las cartas cruzadas en este tiempo entre los Legados y el Cardenal Farnesio (Cf. CT V. 203, 222, 236; I, 76, 77, 80).

Conclusión: a) Los Legados esperaban más oposición de parte de los obispos imperiales que la que hubo en realidad; como se ve por el hecho de haber pedido al Papa facultad de suspender el Concilio en caso de una resistencia tenaz. b) La oposición de este grupo de obispos no fué ni tan tenaz ni tan universal, c) No parece exacto el afirmar que la cuestión de la Inmaculada fuera una maniobra obstruccionista.

11 CT V, 167.
12 CT V, 167.
13 CT V, 168.
14 CT V, 168.
15 CT V, 168.
16 CT I, 65, 66; Cf. V, 169.
17 CT I, 66, 15.

18 Así lo dice también el diario segundo de Massarelli (CT I, 439); pero en el diario tercero del mismo se dice que fueron recopilados por Alfonso de Castro y Francisco Pattis (CT I, 550, 551) y así parece ser; pues, caso parecido sucede en la congregación del día 8 de Junio donde dice: «Monte... mandavit legi decretum quod a praesidentibus est confectum super peccato originali» (CT V, 199); sin embargo, según carta de los mismos Legados, dicho decreto lo mandaron hacer a personas doctas (CT X, 520).

19 CT V, 169.
20 CT V, 170.
21 CT V, 170, 2.

Congregación del 31 de mayo. El día 31 se celebró la segunda congregación general. El cardenal De Monte rogó a los Padres que expusiesen su parecer acerca de la existencia, naturaleza y efectos del pecado original. Se esperaba que fuese una congregación de gran interés, pues los Legados habían invitado a intervenir en ella de una manera especial a los Prelados teólogos; y a la verdad, como se puede vislumbrar por el resumen de sus respuestas según constan en las actas y por algunos discursos completos que aún se conservan, no defraudó las esperanzas. Intervinieron en ella no sólo los Padres teólogos, sino aun los que «*non ita theologiam profitentur*» [22].

Los arzobispos de Naxos [23], de Armagh [24] y los obispos de Mallorca [25], de Bosa [26], de Belcastro [27] eran de opinión de confirmar sencillamente los decretos pontificios y conciliares leídos en la congregación anterior, aunque no se oponían a que se adaptasen a los tiempos modernos. A De Nobili y a algunos otros no les placía una escueta aprobación de los dichos decretos, pues en ellos había algunas cosas que necesitaban aclaración [28].

Otros obispos respondían que de los puntos «*an sit, quid sit, quid remaneat post baptismum*», el primero y segundo todos los admitían; por lo tanto no había lugar a disputa [29]; el tercero, en el que los protestantes erraban, era el que se había de tratar y definir [30].

Congregación del 4 y 5 de junio. Los días 4 y 5 de junio se reunieron los Padres de nuevo. El cardenal De Monte indicó a la asamblea que se iba a tratar del remedio del pecado original y de los efectos que produce [31]. El segundo punto era en el que los luteranos se separaban más de la ortodoxia; por eso los Padres aquilatando los conceptos, vuelcan en estas congregaciones todo su saber. En las congregaciones anteriores apenas se había nombrado a los protestantes; en éstas, no sólo se les nombra, sino que se expone su doctrina y se les refuta.

Luego de hablar el obispo de Worcester (Vigorniensis) el día 4, por lo avanzado de la hora y el calor consiguiente propio de la estación en que se estaban celebrando las congregaciones, propuso el cardenal De Monte, y fué aprobado por todos, suspender la sesión hasta el día siguiente. «*Melius est quod crebrius,* decía De Monte, *conveniamus et cito nos expediamur, quam rarius et longius inmorari*» [32].

22 CT V, 170, 3. Cf. *Carta de los Legados al Cardenal Farnesio* con fecha 2 de Junio de 1546 (CT X, 507, 27); y una carta de De Nobili con la misma fecha (CT X, 509, nota 9).
23 CT V, 172.
24 CT V, 172.
25 CT V, 173.
26 CT V, 179.
27 CT V, 175.
28 CT V, 173.
29 CT V, 172.
30 CT V, 172, 181.
31 CT V, 182; Cf. CT I, 552.
32 CT V, 185, 14.

Al terminar la congregación del 5 de junio, el cardenal De Monte alabó a los Padres porque «*pie, catholice et bene*» habían tratado los dos puntos propuestos. Añadió que no quedaba otra cosa sino hacer el decreto, que propondrían a discusión de los Padres en la próxima congregación; antes de la cual se mandaría una copia de dicho decreto a cada Padre [33].

II

DOCTRINA DESARROLLADA

Hemos visto a grandes rasgos el desarrollo histórico de las congregaciones habidas desde el día 28 de mayo al 5 de junio inclusive. La del 28 de mayo fué una congregación de trámite. En las del 31 de mayo y 4 y 5 de junio, los Padres expusieron su sentir acerca del pecado original. Sobre cinco puntos principalmente se fijaron, y fueron: existencia del pecado original, naturaleza, efectos, remedio y eficacia de éste. Pocos fueron los obispos que hablaron sobre todos ellos; la mayoría se fijaba ya en unos, ya en otros.

Seguiremos nosotros ese mismo orden de los cinco puntos. [1]

1.º EXISTENCIA DEL PECADO ORIGINAL

Como era una cosa tan fuera de duda entre los Padres del Concilio la existencia del pecado original, y por otra parte los herejes no la negaban, excepto los Pelagianos y Zuinglio, y aun éstos de nombre la admitían, poco se detienen los Padres del Concilio a probarla y hablan del pecado original suponiendo probada y admitida su existencia.

Angel Pascual, obispo de Matera, argumentando con las palabras de la Escritura, prueba por el Génesis 2, 16, cómo Adán pecó y lo que perdió por el pecado; defiende después «*hoc peccatum, cum poena eius, fuit transmissum ad posteritatem*», por el Lev. 12, 6, salmo 50, 7; y por dos testimonios de San Agustín [2].

Tres testimonios dan fe de la existencia del pecado original, dice el obispo de Bosa, la experiencia propia y la Ley (ad Romanos, 7, 23; 3, 20) y la Sagrada Escritura. Termina este punto diciendo: «*Patres* [los obispos] *etiam multas auctoritates adduxerunt, ideo illas et quae adduci possent, omitto*» [3].

33 CT V, 195.

1 Lo mismo hace Pallavicino en su *Historia*... L. III, cap. 8, pág. 269.
2 CT V, 177.
3 CT V, 178, 18-30.

El obispo de CASTELMAR lo prueba por la institución de la circuncisión y del bautismo, por el salmo 50, y por Rom. 5, 12 [4]. Y el obispo coadjutor del de VERONA trae el argumento escriturístico formando uno con el patrístico; y así cita un texto de la Escritura y a continuación añade, como comentario, la doctrina de un Santo Padre. Sirva de ejemplo: Gen. 8. comentado por San Ambrosio; Job, 14, 4, por San Gregorio; Ps. 50, 7, por San Agustín; Eph 2, por San Jerónimo, etc. [5].

UNIVERSALIDAD DEL PECADO ORIGINAL. Con mucha brevedad hablaron los Padres sobre este punto. Casi todos convenían en esta frase: «*propagari in omnes homines*». Así entre otros los obispos de Senigallia [6], de Cádiz [7], de San Marcos, de Vayson [7], de Bosa [8], de Mótula [9], de Fano, de Térmoli, de Agde, de Lanciano, de Lucera [10], de Caorle [11] y de Canarias [12]. Bastantes exceptúan a la Virgen Santísima.

El escocés Roberto Vauchop, arzobispo de ARMAGH [31] dijo «*originale peccatum esse in omnes etiam post mortem Christi, et in omnes propagari*». Esto recuerda a Calvino, cuando habla de los hijos de los fieles. Los obispos de BOSA y de FIÉSOLE y el arzobispo de MATERA, traen argumentos que prueban esa universalidad respecto a todos, aunque directamente más bien respecto a los hijos de Abrahán [14].

Y el obispo de BITONTO, el procurador de AUGUSTA y otros [15], concretando algo más, dijeron que el pecado original está en todos «*non por imitationem, sed per propagationem*» [16].

2.º NATURALEZA DEL PECADO ORIGINAL

Ya vimos en la junta de teólogos qué querían indicar los Legados con esta pregunta. El mismo alcance tiene en la congregación de Padres; y para que no nos olvidemos de ello, nos lo recuerda Cornelio Musso, obispo de BITONTO: «*Non censet tamen a Synodo diffiniendum quid sit peccatum originale, propter doctorum in hac re varietates*» [1].

Todos los Padres asistentes afirman o suponen los siguientes puntos:

4 CT V, 173.
5 CT V, 174.
6 CT V, 172.
7 CT V, 173.
8 CT V, 178.
9 CT V, 179.
10 CT V, 174.
11 CT V, 175.
12 CT V, 175.
13 CT V, 172.
14 CT V, 179.
15 CT V, 175.
16 Sobre la doctrina expuesta en el Concilio Tridentino acerca de la propagación del pecado original, puede verse KOCH W, *Das Trienter Konzilsdecret de peccato originali* en la revista *Theologische Quartalschrift*, (1913), p. 450 ss., 552 ss.; (1914), p. 101 ss.

1 CT V, 175.

1) El pecado original en todos los hombres, es *verdadero pecado*. Pocos son los Padres que lo afirman así expresamente; todos lo suponen, y explican con más detención, ya su naturaleza, ya su voluntariedad, ya algunos de sus caracteres.

2) Este pecado «*inest unicuique proprium*» [2]; palabras que pronunciadas por algún Padre, se recogen en la «Summa Sententiarum Patrum». Esta idea la expresan o la suponen los Padres en diversas ocasiones: a) cuando dicen que este pecado se contrae por generación, como el obispo de Matera [3] y el de Armagh [4]; b) cuando explican la misma naturaleza del pecado en nosotros, como el mismo obispo de Matera [5], el de Cava [6], el de Mótula [7]; c) cuando indican cómo el pecado original es de algún modo voluntario nuestro, como el de Armagh y el de Bitonto [8], etc., etc.

3) El pecado privó a Adán y a nosotros de la gracia santificante y justicia original. De esto hablaron los obispos de Cava [9], de Bosa [10], de Fano [11], de Canarias [12], de Armagh [13], de Castelmar [14], de Lanciano [15], y el Procurador de Tréveris [16].

4) El pecado original es de alguna manera voluntario nuestro. De esta materia hablan entre otros los obispos de Castelmar [17], de Lanciano [18], etcétera.

Hasta aquí todos los Padres están conformes; se dividen, al explicar más profundamente la naturaleza del pecado original y nuestra voluntariedad en él.

De lo primero, varias fueron las sentencias que se expusieron en el Concilio. La más corriente entre los Padres era la que afirmaba ser el pecado original «*privationem* [19] *iustitiae originalis inesse debitae*». En este sentido hablaron el arzobispo de Armagh [20], los obispos de Cava [21], de Feltri [22], de

2 CT V, 181, 20.
3 CT V, 177.
4 CT V, 172.
5 CT V, 176.
6 CT V, 178.
7 CT V, 179.
8 CT V, 172, 175.
9 CT V, 178, I, 68.
10 CT V, 179.
11 CT I, 67.
12 CT V, 175.
13 CT V, 172.
14 CT V, 174.
15 CT V, 174.
16 CT V, 176.
17 CT V, 173.
18 CT V, 174.
19 La palabra *carentia*, que usan algunos Padres significa en estos casos privación, como puede verse en el de Mótula (CT V, 179, 181), en el de Castelmar (CT V, 174), en el Procurador de Tréveris (CT V, 176, etc.), etc.
20 CT V, 172.
21 CT V, 178; I, 68.
22 CT V, 172.

Mótula [23], de Castelmar [24], de Fano [25], de Lanciano [26], el Procurador de Tréveris [27], Seripando [28], etc. De éstos, los obispos de Cava, de Mótula, de Fano y Seripando, distinguían dos elementos, el formal, privación de la justicia original, y el material, la concupiscencia. Sin embargo, el obispo de Canarias [29] negaba que el pecado original fuera la privación de la justicia original, pues ésta es efecto de aquél.

El arzobispo de Sassari distingue también dos elementos en este pecado; pero el formal es el *reatus*, y el material la concupiscencia [30].

El de Matera parece aprobar la opinión que sostenía que el pecado original era *macula seu sordes in anima, cui est annexa illa pronitas ad peccandum* [31].

El Cardenal Polo en la congregación del 14 de junio dijo que era patente cómo en todas las congregaciones de obispos y teólogos había habido conformidad en la doctrina del pecado original, excepto en el punto de su naturaleza [32].

Cuanto a la segunda cuestión, es decir nuestra voluntariedad en este pecado, pocos son los que hablan de ella. El arzobispo de Aix dice que nos es voluntario *voluntarietate aliena* [33]. El de Armagh [34] y los obispos de Bitonto [35], de Cio [36] y de Castelmar [37] indican que nos es voluntario porque todos estábamos en Adán cuando pecó. Este último lo explica con el mismo ejemplo que usaron algunos controversistas, de un rey que entrega a un súbdito para él y sus hijos un castillo, etc. [38]

23 CT V, 179.
24 CT V, 174.
25 CT V, 174; I, 67. No aparece del todo claro en las Actas su parecer; mas como dominico que es, a imitación de otros Padres dominicos, creemos ser ésta su sentencia.
26 CT V, 174.
27 CT V, 176.
28 CT XII, 552.
29 CT V, 175, 194.
30 CT V, 185.
31 CT V, 176, 177.
32 CT I, 75. Sobre la doctrina acerca de la naturaleza del pecado original que se expuso o se insinuó en Trento, pueden verse las citas siguientes en CT V, 163, 27; 166, 25; XII, 555 toda; 557, 29 ss.; 558; 563, 7; V, 176, 16; 172, 24; 178, 8; 179, 15; 188, 20; 179, 40; 181, 8; 174, 2; I, 67, 5; 66, 43; V, 174, 12; 174, 31; 175, 5; 194, 9; 175, 30; 194, 31; 176, 2; 181, 13, 23; XII, 569, 22-25, 39; 570, 40; 571, 7, 14, 44; 572, 31, 39; V, 185, 21; I, 68, 9; V, 184, 25; 194, 31; 196, 38; 205, 22.
33 CT V, 204, 12.
34 CT V, 172.
35 CT V, 175.
36 CT V, 221.
37 CT V, 173.
38 Sobre la doctrina acerca de la voluntariedad del pecado original, que se expuso o se insinuó en este Concilio, pueden verse las citas siguientes: CT XII, 556; V, 176, 19; 177, 16; 172, 25; 173, 6; 178, 31, 40; 173, 41; I, 67, 43; (cf. V, 174, 12); V, 174, 29; 205, 25, 39.

3.º EFECTOS DEL PECADO ORIGINAL

Como los decretos pontificios y conciliares anteriores hablan de éstos, algunos Padres no tratan de ello y opinan que basta confirmar los decretos citados. Distingamos entre los efectos causados en esta vida y en la otra.

A) EFECTOS EN ESTA VIDA. Casi todos los obispos sostienen la misma doctrina en cuanto a este punto; las variaciones que hay, provienen de la distinta manera de pensar que tienen acerca de la naturaleza del pecado original. Algunos se extendían más en su enumeración, otros menos; pero no negaban unos lo de los otros.

Bastantes hablan de calamidades, pasiones y muerte corporal; en una palabra de lo que dice el Génesis en el capítulo tercero: Así lo hicieron los obispos de CASTELMAR [1], de FANO [2], de MATERA [3], de BOSA [4], de CANARIAS [5], el GENERAL DE LOS SERVITAS [6]. El obispo de CANARIAS, consecuente con su sentencia acerca de la naturaleza del pecado original, decía que su principal pena era la carencia de la justicia original, por lo cual «*sumus in ira Dei... alia poena... necesitas peccandi*». Algo parecido nos dice el citado GENERAL DE LOS SERVITAS. El obispo de BOSA, Baltasar de Heredia, que habló antes de estos dos últimos, sostiene ideas semejantes, «*quod non solum per peccatum originale sumus privati originali innocentia, sed tota natura humana est adeo vitio infecta, ut omnes simus filii irae*» [7].

El obispo de MÓTULA nos presenta una lista muy detallada de los males que nos acarreó el pecado original, en el alma, en el cuerpo, etc.

«Secundum enim quod originale peccatum comparatur ad animam, vocatur infirmitas, quia reddit animam debilem ad resistendum motibus; item foeditas, quia per ipsum anima maculatur; item pronitas propter continuam inclinationem appetitus ad malum; item corruptio, quia ducit ad peccatum; item vitium, quia diminutio est bonorum naturalium; item languor naturae, quia durat in natura corrupta. Sed secundum quod comparatur ad corpus, vocatur lex carnis, eo quod lege divina carni sit inflictum; item lex membrorum, quia movet organa ad opera concupiscentiae; item tyrannus propter damnationem, quam habet quasi violentam in ipsa carne concupiscibili; item fomes quia sicut finis [8] fovet ignem, ita per ipsum fovetur peccatum in carne secundum actum nutritive et generative; item stimulus carnis, quia stimulat carnem ad primos motus, et animum sive voluntatem ad consensum. Sed prout comparatur ad actus delectabiles, vocatur concupiscentia, quae sonat vitium in actu, prout est in adultis; item concupiscibilitas, quae sonat vitium in potentia, prout est in parvulis. Secundum vero quod comparatur ad primum hominem a quo contrahitur vocatur peccatum originale, qua carentia debitae iustitiae hominis» [9].

1 CT V, 174.
2 CT V, 174.
3 CT V, 176, 177.
4 CT V, 178, 179.
5 CT V, 175.
6 CT V, 176.
7 CT V, 179, 15.
8 Es una equivocación, en vez de *fomes*.
9 CT V, 180, 47.—Recuerdan estas palabras lo dicho por los teólogos el 24 y 25 de Mayo: CT V, 165, 25.

B) Efectos en la otra vida. No existe la misma uniformidad que en el punto anterior entre los Padres conciliares respecto a la pena del pecado original en la otra vida. Los arzobispos de Aix [10] y de Matera [11] y los obispos de Fano [12] y de Aquino [13], opinan que es la pena de sentido. En cambio el obispo de Canarias [14] y el Procurador de Augusta [15], se oponen a los anteriores defendiendo que la pena en la otra vida es solamente la privación de la visión beatífica, y no la pena de sentido. Lo mismo dice el de Castelmar [16].

Varios Padres cuando hablan de la pena del pecado original en la otra vida, dicen escuetamente «*poena aeterna*». ¿Qué quieren significar con tal expresión?

Esa frase la dicen los arzobispos de Matera [17] y de Armahg [18] y los obispos de Accia (De Nobili) [19], de Cádiz [20], de San Marcos [21], de Lanciano [22] y el Procurador de Augusta [23], y se encuentra además en la Summa Sententiarum [24]. Dos son, como hemos visto, las sentencias acerca de la pena del pecado original en la otra vida; por lo tanto, la frase en cuestión parece que ha de indicar y significar una de ellas.

Todos los Padres admitían que los niños que mueren sin el bautismo son privados de la visión beatífica, por ser privados de la gracia santificante. Ahora bien, si dicen que los niños no son castigados con la pena eterna, en ese caso no puede significar ésta, privación de la visión beatífica, sino pena de sentido. No concluye sin embargo este raciocinio en caso necesario; esto es, si dicen que los niños son castigados con la pena eterna; porque con esto pudieran significar la privación de la visión beatífica.

Aplicando este raciocinio a los Padres antes citados, tenemos que el Procurador de Augusta afirma que la pena del pecado original es la privación de la visión beatífica y niega que sea la pena eterna; luego este Padre entiende por pena eterna la pena de sentido. El obispo de Lanciano

10 CT I, 67.
11 Este obispo cita un testimonio de San Agustín en el que afirma que los niños que mueren sin el bautismo, son castigados «sempiterno igne (id est poena aeterna, secundum glosam)»». El paréntesis se encuentra así en el de Matera (CT V, 177, 43).—Antes de citar al Santo Doctor es cuando dice: «Debitum poenae aeternae» (CT V, 176, 29), y un poco más abajo dice «et poena *saltem* carentiae visionis divinae» (177, 10); al decir *saltem* no niega, como se ve, las otras penas. De todo lo cual se deduce, que sigue
12 CT I, 67.
13 CT I, 67.
14 CT V, 175.
15 CT V, 176.
16 CT V, 174.
17 CT V, 176, 30; 177, 43.
18 CT V, 172.
19 CT V, 173, 4, 9.
20 CT V, 173.
21 CT V, 173.
22 CT V, 174.
23 CT V, 175.
24 CT V, 181, 35.—Otras expresiones «poena mortis aeternae»: el de Castelmar (CT V, 174) y el General de los Servitas (CT V, 176).—El de Canarias llama a la privación de la visión beatífica «poena damni» (V, 175).

dice que «*Parvuli non puniuntur poena aeterna sed prout dixit Castellimaris*»; según el cual «*parvuli sine baptismo morientes privantur visione divina*»; luego pena eterna significa en el Lancianense, pena de sentido. De la SUMMA SENTENTIARUM, por semejante raciocinio, se saca idéntica conclusión. Este testimonio es de gran importancia, pues en él se recogen las varias opiniones de los Padres, y por lo tanto se puede ver qué entendían los Padres por dichas palabras.

Para el obispo de MATERA, como vimos antes [25], «*poena aeterna*» significaba «*sempiterno igne*», en San Agustín al menos. Y en fin DE NOBILI [26], dice: «*quod peccatum infert ipsis pueris poenam aeternam... In condemnatione propter hoc peccatum est advertendum et declarandum, an poena aeterna ut Augustinus dicit, an alia ut Ambrosius sensit*». De todo lo cual se deduce también que DE NOBILI entendía por pena eterna la pena de sentido.

La conclusión que parece sacarse de todo, es que por «*poena aeterna*» entienden los Padres, pena de sentido. Por lo tanto, defienden que la pena del pecado original en la otra vida es pena de sentido los arzobispos de ARMAGH y de MATERA y los obispos de FANO, de ACCIA (De Nobili), de CÁDIZ y de SAN MARCOS. La otra sentencia, o sea sólo la privación de la visión beatífica, la defendieron, entre otros, los obispos de CANARIAS, de CASTELMAR, de LANCIANO, y el Procurador de AUGUSTA. A primera vista parece que están equilibradas ambas sentencias, sin embargo, en la SUMMA SENTENTIARUM, donde se recogen todos los pareceres, se dice «*Parvuli autem morientes cum hoc peccato non patiuntur poenam aeternam, sed privantur visione divina*» [27].

Cita, pues, la segunda sentencia y no la primera, dando a entender, al parecer, que aquella fué más común en el Concilio [28]; para lo cual hemos de suponer que las Actas de esta congregación no recogen con exactitud los nombres de los que opinaron así.

4.º REMEDIO DEL PECADO ORIGINAL

Todos los Padres afirman ya implícita o explícitamente que el Bautismo es el remedio que quita el pecado original [1].

25 Cf. cap. II, art. II, II, 3.º, nota 11.
26 CT V, 173.
27 CT V, 181.
28 DOMINGO SOTO, en su obra *De natura et gratia* (lib. I, c. XIV, 47 b, 48 a) dice que el Concilio de Trento no quiso definir nada acerca de esta cuestión; y añade que la sentencia de San Agustín era defendida por pocos teólogos, casi todos defendían la otra. Esto mismo vimos que decía MORILLA.

1 Podemos citar entre otros al cardenal Pacheco (CT V, 182), al arzobispo de Matera (CT V, 182), a los obispos de Accia (CT V, 183), de Sosa (CT V, 184), de Vayson CT V, 188), de Mótula (CT V, 189); a los españoles de Cádiz (CT V, 183), de Mallorca (CT V, 184), de Bosa (CT V, 188), de Astorga (CT V, 194), de Huesca (CT V, 194), de Calahorra (CT V, 194) y de Canarias (CT V, 194).

Más aún, hay también unanimidad en que es este el único remedio [2]

De Nóbili [2] y Juan Salazar, obispo de Lanciano [3] hablaron de las tres formas del bautismo «*per aquam, flammam, sanguinem*». Varios prueban que el bautismo es el remedio, por el testimonio ya de la Escritura, ya de los Santos Padres, ya de los Concilios. Así el de Matera [4] cita los clásicos testimonios escriturísticos Jo 43; Mat 19; el de Cádiz [5] cita a Ezequiel, 36, 25 y ad Gal 3, 27; el de Fiésole [6] y el de Mótula [7] tienen sus discursos *plagados* de citas escriturísticas.

Otros Padres nos hablan de la fuente de la que el bautismo recibe su virtud, o mejor, del mismo remedio aplicado por el bautismo, que es la muerte, la pasión, los méritos de Cristo [8]. Y esto lo concreta el General de los Servitas diciendo que *remedium peccati originalis est mors et sanguis Christi, qui nobis per baptismum applicatur, quae mors Christi etiam praevisa salvavit* [9]. Es decir, el remedio fué siempre la muerte de Cristo, tanto para los que murieron antes de El (*mors praevisa*), como para los posteriores (*mors et sanguis Christi qui nobis per baptismum applicatur*).

En las Actas de Massarelli se atribuye al arzobispo de Aix [10] y al de Sassari (Turritanus) [11] que habló a continuación, y al obispo de Agde [12] la siguiente o parecida frase: *Primum remedium est passio Christi, secundum baptismus, qui per dictam passionem credenti applicatur.* Frase rara en verdad. Veamos si se puede dar una explicación.

En el diario de Severoli, éste pone en boca del de Aix las siguientes palabras: *Remedium ad peccatum fuisse mortem Christi una cum baptismo, per quod baptismum nos ab omni peccato esse mundatos* [13]. O sea, la doctrina común expuesta por los demás Padres.

Respecto al arzobispo de Sassari, se conserva íntegro el breve discurso que pronunció éste [14] y en él no se encuentra la frase que le atribuye Massarelli en sus Actas, sino la doctrina común de los demás obispos.

Por último, y esta razón sirve para los tres obispos en cuestión, en la Summa Sententiarum, en la que se cita y se resume escuetamente los distintos pareceres de los obispos, y muchas veces aun los dichos por uno solo,

2 CT V, 183.
3 CT V, 184.
4 CT V, 182.
5 CT V, 183.
6 CT V, 186.
7 CT V, 189.
8 En esta forma hablan los obispos de Aix (CT V, 182), de Naxos (183), de Armagh (183); los obispos de Senigallia (183), de Ascoli (183), de Cava (183), de Feltri (183), de Torcello (183), de Fiésole (186, 25, 28; 187, 33), de San Marcos (184), de Matera (191), Belcastro (194), de Badajoz (194), de Aquino (184) y el General de los Servitas (195).
9 CT V, 195.
10 CT V, 182.
11 CT V, 182.
12 CT V, 184, 42.
13 CT I, 67.
14 CT V, 185.

no se encuentra tal sentencia peregrina que, según Massarelli, dijeron tres Aún más, se cita una frase de redacción parecida en lo material, pero de distinto sentido. Hela aquí: *alii quod primum seu principale remedium sit passio Christi; secundum, baptismum per quem Christi passio applicatur* [15].

Concluyamos, pues, que todo ello fué un lapsus calami del solícito secretario del Concilio, Massarelli.

El obispo de Bitonto [16] y el Procurador de Tréveris [17], concretando más, nos hablan de la intervención de la gracia en la remisión del pecado original y actuales: *Remedium peccati originalis est gratia Christi, quam nobis donavit per suam passionem, quae per lavacrum regenerationis nobis applicatur in baptismo* [18]. Y el de Bitonto, de quien son estas palabras, con la mira puesta en la Inmaculada Concepción, continúa diciendo *et hoc quoad remedium liberativum, cum aliud etiam sit remedium praeservativum, ut in B. Virgine.*

El obispo de Siracusa y Seripando, al tratar del remedio del pecado original, nos hablan también de la fe. Dice el Siracusano: *Quantum ad remedium, duo sunt remedia una simul concurrentia contra peccatum originale, fides sc. et baptismus... Haec duo remedia non ex se ipsis, sed a Christo et eius sanguine efficaciam habent* [19]; y Seripando afirma que *Primum remedium peccati originalis est fides, cum baptismus non mundet nisi per fidem. Allegans auctoritatem Augustini: Fides, inquit, per passionem D. N. Iesu Christi. Aliud remedium est sacramentum fidei, quod est ipse baptismus* [20].

De estos Padres dice Pallavicino [21]: «Syracusanus antistes optabat ut Fides causis reliquis adjiceretur; cum illam verba Christi consocient, ubi ei qui crediderit et baptizatus fuerit, salutem pollicetur. Idque a Seripando confirmatum est, usque adeo efficaciam interioris Fidei supra vim exterioris lavacri exaggerante, ut in suspicionem inciderit, parvi a se Baptismi virtutem aestimari; a qua suspicione in posteriori congressu se purgavit. Verumtamen plerisque non placuit, ut in decreto Fides nominaretur; cum illa ad primigenium peccatum delendum universe non exigatur, quemadmodum aliae memoratae causae, prout constat ex infantium baptismo».

Massarelli en la Summa Sententiarum [22] que hace de esta congregación resume lo dicho por los Padres acerca del remedio del pecado original con las siguientes palabras: «*Remedium peccati originalis esse baptismum vel aquae vel flammae vel sanguinis. Alii quod primum seu principale remedium sit passio Christi, secundum baptismus, per quem Christi passio ap-*

15 CT V, 195, 29.
16 CT V, 194.
17 CT V, 194.
18 CT V, 194, 3.
19 CT V, 191, 31; 185.
20 CT V, 194; Cf. CT XII, 547, 29 ss.; 548, 11.
21 O. c., lib. VII, c. 8, n.º 8, p. 271.
22 CT V, 195, 28.

plicatur, nisi Deus de sua potentia vellet hominem alio modo ab huiusmodi peccato liberare. Quidam dixit remedia esse duo: fidem et baptismum. Quidam addidit esse quidem unum et illud fidem, cum baptismus non mundet nisi per fidem. Unde vocatur sacramentum fidei. Quidam etiam dixit remedium aliud esse liberativum ut communiter in omnes homines per baptismum, aliud praeservativum ut in B. Virgine. Aliqui dixerunt haec verba tantum: Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum tam actualium quam originalis. Aliqui haec: Qui crediderit et baptizatus fuerit, hic salvus erit».

Notemos cómo los pronombres en singular *quidam dixit, quidam addidit* aluden al obispo de Siracusa y a Seripando, indicando que fueron los únicos que hablaron de ello.

Aunque en la Summa Sententiarum parece a primera vista que entre los Padres había gran diversidad de opiniones sobre el remedio del pecado original, pero si nos fijamos un poco, veremos que, fuera de estos dos últimos que hemos citado, todos coinciden; pues unos no niegan, antes dan por supuesto lo de los otros. La diferencia está en que unos se extienden más en sus explicaciones en un punto o en otro, pero sin oponerse.

El obispo de Fiésole [23] nos hace una hermosa explicación al exponer el por qué la materia del bautismo es el agua.

5.º EFICACIA DEL REMEDIO

Pasemos al punto más candente por la actualidad de entonces: eficacia o efectos de este remedio.

Todos los Padres del Concilio están de acuerdo sobre estos dos puntos: el bautismo quita el pecado original, la concupiscencia en el regenerado no es pecado. Varios Padres enumeran, además, ya unos efectos del bautismo, ya otros, pero sin oponerse.

A. El bautismo quita el pecado original. Muchos obispos, como tienen presentes a los protestantes, se contentan solamente con defender la doctrina que ellos combaten, sin fijarse en más detalles. El bautismo *tollit, remittit* el pecado original; *post baptismum nihil peccati remanet; tollit reatus culpae et poenae.* Son frases que moralmente dicen *todos*: v. gr., los arzobispos de Aix [1], de Sassari (Turritanus) [2], de Corfú [3]; los obispos de Siena [3], etc., etc.

Algunos, como Miguel Sarraceni, arzobispo de Matera, prueban esto extensamente por la Sagrada Escritura y los Santos Padres [4]. Baltasar de

23 CT V, 186, 36.

1 CT V, 182; CT I, 67.
2 CT V, 182; 185, 25.
3 CT V, 182.
4 CT V, 182. Defiende el de Matera contra Lutero que *remittere* en derecho canónico y civil significa *total* remisión del pecado, no mera no imputación.

Heredia, obispo de Mótula [5] y De Nobili [6] fundamentan esta doctrina en el concepto de regeneración, que con tanta frecuencia se encuentra en la Sagrada Escritura. El discurso del Siracusano es una admirable pieza escriturística, en que se prueba todo con gran abundancia de textos [7].

Varios obispos nos hablan del modo cómo desaparece el pecado original. Estos, consecuentes con su doctrina de que el pecado original consta de dos elementos; del formal y del material, lo explican diciendo que desaparece el elemento formal. Así nos lo dice el arzobispo de Sassari [8] y el obispo de Cava [9]. Muchos obispos recuerdan también que el bautismo no sólo quita el pecado original, sino también los personales. De esto habla el de Córcega [10], el de Naxos [11], el de Fiésole [12], el de Mótula [13] y el de Lanciano [14].

Como dijimos antes, varios obispos indican otros efectos que causa el bautismo. Todo ello lo resume Summa Sententiarum con las siguientes palabras: *Alii*... [dicen]...: *effectus est aperire paradisum..., liberare a poena aeterna... Quidam: Effectus est conferre gratiam et virtutes... item:... aufertur enim odium Dei, quod per Adae peccatum incurreramus. Quidam dixit: Effectus sunt tres: primus remissio peccatorum, secundus collatio gratiae, tertius aperitio regni coelestis. Alius etiam, quod effectus sit liberatio a manibus Satanae, expoliatio inferni, liberatio a morte, adeptio regni coelorum; pacificatio animae, unio et aproximatio Deo, sanatio ab infirmitatibus, totalis remissio culpae, actualium et originalis peccati remissio, liberatio a poena inferni, diminutio concupiscentiae, assecutio gratiae et fidei, aperitio regni coelorum* [15].

B. La concupiscencia en el bautizado. Todos los obispos estuvieron acordes en estos puntos:

1) La concupiscencia después del bautismo no es pecado en sentido propio [16].

2) Se la puede llamar pecado en sentido impropio, en cuanto que *ex peccato est et ad peccatum inclinat* [17].

3) Sólo el consentimiento en los movimientos de la concupiscencia es pecado [18].

5 CT V, 189.
6 CT V, 183.
7 CT V, 191, n.º 71.
8 CT V, 185.
9 CT I, 68.
10 CT V, 182.
11 CT V, 183.
12 CT V, 187, 36.
13 CT V, 189.
14 CT V, 184.
15 CT V, 196, 1 ss.
16 Así los arzobispos de Matera (CT V, 182), de Armagh (CT V, 183), los obispos de Senigallia (183), de Fiésole (184, 187), de Mótula (184, 190), de Fano (CT V, 184; I, 64), de Siracusa (CT V, 185, 193), de Bitonto (202), etc.
17 Esto dijeron, entre otros, el de Mótula (CT V, 190), el de Fano (180), el de Siracusa (193), etc.
18 Así hablaron los Padres del Concilio; pueden verse los citados en la nota 16 y 17.

4) Como la concupiscencia no es propiamente pecado, no es ella óbice alguno a la entrada inmediata en el reino de los cielos [18].

El común sentir de los miembros del Concilio sobre estos puntos nos lo confirman las mismas actas en el resumen final que hacen de las congregaciones del día 4 y 5 de junio con las siguientes palabras que expresan dicho sentir: *Concupiscentia autem quae remanet non est peccatum... Et licet aliquando peccatum vocetur, id fit quia ex peccato est et ad peccatum inclinat* [19].

Sin embargo, en medio de esta unanimidad, hay una pequeña discrepancia; el General de los Servitas nos la advierte: *Patres advertant in comdemnatione haereticorum, ne dum eos damnemus, doctores nostros sanctos damnemus, cum damnamus quod concupiscentia post baptismum non sit peccatum* [20]. Se refería a la escuela Agustiniense que opinaba que la concupiscencia tiene después del bautismo algo de pecado, aunque no se impute [21]. Doctrina que expuso Seripando en las congregaciones del 5 y 8 de junio [22] y en dos opúsculos que escribió por entonces [23], que luego estudiaremos.

Para terminar este punto de los efectos que obra el bautismo respecto al pecado original, recordemos que varios Padres, como Vauchop [24], Viguier [25], Jerónimo de Teodolis [26], Braccio Martel [27], Cariolano Martino [28], Baltasar de Heredia [29], Angel Pascual [30] y Antonio de la Cruz [31], nos explican que la concupiscencia *relicta est in homine ad coronam et exercitium, ut strenue pugnare possimus et maiori cum gloria certemus* [32]. La misma razón o explicación tienen la permanencia en el regenerado de las demás calamidades de esta vida, penas que fueron del pecado original [33].

APENDICE

LA CONCUPISCENCIA EN EL BAUTIZADO SEGUN SERIPANDO

Todos los Padres y teólogos tridentinos y pretridentinos que hemos estudiado, están acordes en afirmar que la concupiscencia en el regenerado no es propiamente pecado, *nullam propriam rationem peccati habet.* Sin

19 CT V, 195, 40.
20 CT V, 195.
21 Cf. Gaudel. DTC XII, 515.
22 CT V, 194, 203.
23 CT XII, 541 ss. 549.
24 CT V, 183.
25 CT V, 183.
26 CT V, 183.
27 CT V, 187.
28 CT V, 184.
29 CT V, 188.
30 CT V, 180.
31 CT V, 194.
32 CT V, 195, 41.
33 Cf. CT V, 191, el de Verona, etc.

embargo, algunos, entre ellos Seripando [1], defendieron opiniones en esta materia que sonaron mal a los oídos de los Padres del Concilio.

Teólogo de talla era Seripando; asistió con gran asiduidad al Concilio, y su opinión en este punto [2] dió ocasión a hacer resaltar más la uniformidad que existía entre los Padres del Concilio y afianzar más algunas palabras del canon 5.º del futuro decreto. Dos tratados por este tiempo escribió Seripando en Trento sobre esta materia, publicados en el tomo XII de la Colección Goerresiana [3].

Al estudiar la doctrina de los teólogos conciliares, vimos la finalidad de los tratados escritos por algunos de ellos en Trento. Con semejante fin los escribió Seripando. El primero *De peccato originali* fué escrito entre el 28 de mayo y el 8 de junio, y el segundo *De concupiscentia,* entre el 14 y el 17 de este último mes [4]. El primero es una respuesta a las cinco preguntas propuestas por los Legados de los Padres, el segundo es una refutación de algunas afirmaciones del obispo de Fano y del de Bitonto. La doctrina que desarrolla Seripando es la siguiente:

Existe el pecado original en todos los hombres *humano more ab Adam derivatis* [5]. Se propaga no por imitación, sino por generación [6].

Efectos del pecado original son la ignorancia, la pérdida de la gracia divina, la dificultad para bien obrar, la muerte temporal y eterna, la concupiscencia, la ira e indignación de Dios, etc., etc. [7].

Remedio del pecado original. El primer remedio es la fe, ya propia, ya ajena en los párvulos, *sine qua imposibile est placere Deo* y «*cum baptismus non mundet nisi per fidem*». Otro remedio también necesario para todos es el bautismo [8]. Por él se nos perdona el pecado original, el hombre se hace hijo de Dios Padre, hermano de Cristo y templo del Espíritu Santo, etc. [9]. Permanece en el regenerado la concupiscencia.

Hasta aquí la doctrina expuesta por Seripando es en general la común

1 Cf. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII,* Barcelona, 1932, pág. 44 y 45.

2 Sobre esta materia puede verse también Hubert Jedin, en su obra *Girolamo Seripanod,* Wurzburg, 1937, t. I, p. 354 ss.

3 CT XII, 541-553.

4 Aunque no consta con certeza la fecha de ambos tratados, por los adjuntos externos e internos sacamos que el primero debió ser escrito después del 28 de mayo, pues es una respuesta explícita a las cinco preguntas puestas a la consideración de los Padres en la congregación de ese día; y antes del 8 de junio, pues para entonces ya se puso a discusión el decreto dándose por suficientemente estudiada la doctrina del pecado original. El segundo tratado no fué escrito antes del 14 de junio, pues se refutan en él unas palabras del obispo de Bitonto y defienden otras del Cardenal Polo, dichas por ambos en la congregación del 14; además hace una advertencia (CT XII, 552) al decreto corregido y presentado en este día. Tampoco pudo ser escrito después del 17 porque esta anotación supone que no se había aprobado aún solemnemente el decreto.

5 CT XII, 541, 542.

6 CT XII, 542, 543.

7 CT XII, 543, 544; V, 176.

8 CT XII, 547, 548; V, 194.

9 CT XII, 549.

del Concilio, no así en lo que atañe a la concupiscencia en el regenerado. El mismo ve que no es la común y por eso la apoya en San Agustín.

Tengamos presente que no se puede dudar de la ortodoxia de Seripando, y que si no apareció alguna vez tan segura su doctrina (como la que vamos a estudiar), siempre, sin embargo, estuvo dispuesto a someterse al fallo de la Iglesia y a retractarse [10].

Podemos reducir su doctrina en la materia a los siguientes puntos:

1.° La concupiscencia puede llamarse pecado, y aún más *non potest negari, quando malum id seu vitium, quod in regeneratis manet, peccatum aliqua ratione dici possit* [11]. a) *Quia peccato facta est* [12]. b) *Quia peccatum, si vincit, facit* [13]. c) *Quia est poena peccati* [14]. d) *Quia in causa est, ut legem et bonum perfecte non impleamus* [15]. Esto último lo explicará más latamente después [16].

2.° La concupiscencia no es pecado *proprie*. Esta idea la supone en los dos tratados, y algunas veces lo indica:

«Non potest dici peccatum id omnem in se habere peccati rationem» [17]. «Non est peccatum quia non imputatur. Non est cum reatu coniunctum, quia remissum, quia si sibi non consentiatur, manet, ut superatum et peremptum» [18].

3.° Cómo la concupiscencia es pecado. a) La concupiscencia (o mejor, los movimientos de ella, antes del consentimiento) [19] *en sí misma* es pecado.

«eam [concupiscentiam] non solum esse causam et poenam peccati, sed etiam peccatum» [20].

b) *Est peccatum remissum, peremptum ac superatum, hac ratione quia non potest ipsa damnare* [21].

10 Prueba de la confianza que tenía el Romano Pontífice en la sumisión de Seripando a la Sede Apostólica fué el elevarle en 1561 a la dignidad cardenalicia y el otorgarle la presidencia del Concilio en su última etapa. Su doctrina no común en este punto no provenía de la doctrina de Lutero, que había condenado con penas severísimas a los cuatro días de ser nombrado General de la Orden; sino de la escuela agustiniana (Cf. PAQUIER, *Luther*, DTC, IX, 1199-1202).—Oigamos a PASTOR (*Hist. de los Papas*, t. XV, 297) cómo nos narra su muerte: «El célebre general de los agustinos murió tan piadosamente como había vivido. Insistió en recibir el Santo Viático vestido del todo y arrodillado. Como ciertas opiniones que había antes defendido sobre el pecado original y la justificación hacían vacilar en algunos la confianza en la entera pureza de su fe, el moribundo tomó de ahí ocasión para profesar de nuevo en presencia de los principales teólogos del Concilio los artículos de la profesión de fe uno por uno, y jurar que los había creído todos sin ninguna duda».

11 CT XII, 544, 13.
12 CT XII, 544.
13 CT XII, 545; Cf. V, 203, 18.
14 CT XII, 545.
15 CT XII, 545.
16 Cf. CT XII, 551, 10-43; 552, 1-13.
17 CT XII, 544, 30.
18 CT XII, 545, 39-48; Cf. 544, 30-40; CT V, 195, 2.
19 Cf. v. gr. CT XII, 546, 25-36; 551, 15; donde se ve que cuando habla de la concupiscencia en este sentido, se entiende «ut actus» no «ut habitus».
20 CT XII, 546, 18-24.—PALLAVICINO, o. c., lib. VII, cap. 8, n.° 11, pág. 271.
21 CT XII, 546, 9, 25 ss.; 552, 2, ss.—Cf. CT V, 196 can. 4, testimonio de San Agustín.

c) *Concupiscentia seu peccatum ut superatum ac peremptum, ita est peccatum, ut etiam in non consentientibus* [22] *non sit sine peccato* [23].

«Quibus [desideriis pravis] forsan numquam ita resistitur, quin aliquo modo peccetur. Propterea Paulus, qui neque consentiebat eius generis motibus ac desideriis, malum etiam se operari fatebatur dicens: «quod nolo malum, quod odi malum, illud facio» [24]. «Docet enim in illis motibus ac pravis affectibus inesse aliqua ratione peccatum, etiam cum pugnamus et vincimus» [25].

El *non consentientibus* no hay que entenderlo en sentido absoluto; pues siempre, dice Seripando, que hay movimientos de la concupiscencia, hay algún consentimiento, mínimo si se quiere.

«Quomodo, obsecro, caro potest concupiscere natura non sentiens? Sed legant Augustinum docentem, quod mens ipsa concupiscit semper...» [26] «Quibus [desideriis] forsan ita resistitur, quin aliquo modo peccetur» [27].

d) Los mismos movimientos de la concupiscencia están prohibidos por la ley *ne concupiscas* [28].

e) Todas nuestras obras en esta vida no pueden ser perfectas, por causa de la concupiscencia que todo lo invade [29].

«Non perfici bonum, sed fieri; tunc enim perficitur, quando nulla erunt desideria mala» [30]. «Que [dilectio] numquam certe est adeo perfecta ut omnem excludat concupiscentiam» [31].

4.° La concupiscencia desagrada a Dios. Las dos expresiones «*concupiscentiam odit Deus*»; «*displicet Deo*», fueron expresadas en dos ocasiones distintas. La primera en la congregación del día 8 de junio de 1546 [32], la segunda se encuentra en el segundo opúsculo del mismo Seripando.

No sé si ya desde un principio dió a la palabra *odit* el significado de *displicet*; o más bien, cediendo a los ataques de varios obispos que hablaron en la congregación del 14, en el segundo opúsculo posterior a esa congregación rectificó y afirmó ya solamente *concupiscentiam displicere Deo*, distinguiendo este concepto del anterior.

En efecto· en este segundo opúsculo dice Seripando que Dios no odia la concupiscencia, sino que ésta desagrada a Dios:

«Concludamus ergo cum Augustino et dicamús, in baptismo deletam esse iniquitatem, non finitam esse infirmitatem [concupiscentiam] quam Deus misericors in ecclesia

22 Cf. CT V, 217, 13.
23 CT XII, 546, 9.
24 CT XII, 546, 30.
25 CT XII, 551, 18.
26 CT XII, 551, 26.
27 CT XII, 546, 30. Cf. CT XII, 552, 2; V, 195, 3.
28 CT XII, 551, 10-25.
29 CT XII, 551, toda la p., máxime lín. 30-43.
30 CT XII, 551, 21.
31 CT XII, 551, 35.
32 CT V, 203, 18.

curari mandavit, quia, sicut iniquitatem delevit, quam odit, ita et infirmitatem curat, que sibi displicet» [33].

Y no la odia, porque no es *iniquitas*; *displicet ...quia infirmitas* [34].

5.° La concupiscencia permanece en el regenerado para que nos recuerde el beneficio recibido por mediación de Cristo de la remisión del pecado original [35] y para nuestro aprovechamiento espiritual [36].

6.° Notemos, aunque sea de paso, la diferencia que existe en esta cuestión de la concupiscencia entre Seripando y Lutero [37].

Lutero afirma que la concupiscencia es pecado en sentido propio, odiada por Dios, y digna del fuego eterno. Seripando enseña que en sí misma *aliquo modo* es pecado, pero no es propiamente pecado; *displicet Deo,* no es digna de la pena eterna.

Lutero concluye que el hombre influenciado por ella peca gravemente sin poderla resistir. Seripando dice que impide el *perficere bonum.*

* * *

Hemos visto la doctrina expuesta por los teólogos y Padres conciliares; aparece unidad de pensamiento en los cinco puntos puestos a su consideración. Doctrina que es idéntica a la defendida en el campo de la controversia por los teólogos tridentinos. Demos un paso más y veamos cómo cristalizó esta doctrina en el decreto conciliar.

33 CT XII, 552, 14.
34 Cf. CT XII, 552, 14, ss.
35 CT XII, 552, 553.
36 CT XII, 550, 3.
37 Paquier, *Luther,* DTC IX, 119 ss.

CAPITULO TERCERO

Discusión del decreto tridentino acerca del pecado original

I

INTRODUCCION HISTORICA

La doctrina del pecado original había sido suficientemente tratada por los teólogos y Padres del Concilio desde el 24 de mayo al 5 de junio. Restaba, pues, teniendo a la vista las herejías contemporáneas, los decretos Conciliares y Pontificios, y la doctrina expuesta por las congregaciones, formar un decreto lo más breve posible que expresara claramente la doctrina de la Iglesia Católica. Redactado por un grupo de miembros del Concilio, sería sometido a la asamblea de los Padres para sufrir las enmiendas que ellos creyesen oportunas, y se aprobaría y se publicaría por fin en la sesión solemne. Esto fué en síntesis el proceso; veamos de seguirlo más de cerca.

En carta de los Delegados del 8 y 9 de junio al Cardenal Farnesio, se dice: «Quanto alle cose del Concilio, dopo l'ultime nostre di 4 havendo fatta far la forma d'un decreto sopra il dogma del peccato originale da persone dotte, et mostratolo anco privatamente a molti altri theologi del concilio et fuori, nella qual diligentia consumammo tre giorni...» [1]. Quiénes fueron esas *persone dotte* que hicieron el decreto, no está averiguado [2]. Las personas a quienes privadamente mostraron el decreto el día 6, fueron, entre otras, los obispos de Verona, de Fano, de Bertinor, Francisco Panormitanto y Alfonso de Castro [3].

1 CT X, 520, 5.

2 La Fuente, en su *Historia Eclesiástica de España* (V, 193), afirma que redactó Domingo Soto las decisiones de las siete primeras sesiones. No creo esto cierto respecto al decreto del pecado original, pues Soto marchó a Roma a fines de Mayo, no regresando hasta Agosto, y el decreto no se empezó a redactar sino después del 5 de Junio. Cf. CT V, 195, 17. Ehrle, *Manuscritos Vaticanos de los teólogos salmantinos del s. XVI*, p. 36.

3 CT I, 552, 25.

El día 7 se envió copia del decreto a todos los Prelados para que lo vieran y pudieran así discutirlo con mayor conocimiento de causa en la congregación del día siguiente [4].

El decreto [5] consta de una introducción, tomada de las circunstancias por las que entonces atravesaba la Iglesia, y de cuatro cánones; el último de los cuales era largo en demasía. Los cánones primero y segundo tratan del pecado original y sus efectos, en Adán y sus descendientes. El tercero trata de algunos de sus caracteres, su propagación y su remedio en general. El cuarto, del bautismo que es el remedio, y de los efectos que produce. En ellos están condenadas las doce, o mejor las trece herejías que fueron leídas más tarde en la congregación del 9 de junio [6].

El día 8 de junio con las ceremonias de costumbre se dió comienzo la congregación de Padres, en la que el Cardenal De Monte mandó leer el decreto acerca del pecado original y rogó a los Padres que diesen sus pareceres sobre él [7].

Todos fueron dando su opinión y fué el decreto en general aprobado por todos, aunque indicaron bastantes modificaciones que debían hacerse [8]

Después de haber hablado el último Padre, el Cardenal De Monte prometió que se reformaría el decreto, atendiendo a las advertencias hechas [9]. Aquel mismo día pusieron manos a la obra trabajando durante seis horas [10].

En la congregación del día siguiente, 9 de junio, como no se había terminado de corregir el decreto [11], se trató de la reforma, pero antes se dió lectura a un catálogo de trece errores acerca del pecado original [12] *quorum errorum unusquisque hodie suos habet defensores* [13]. Se propuso en esta misma congregación del 9 de junio, que antes de seguir adelante en dicho decreto, se oyese de nuevo el parecer de los teólogos sobre él [14]. Como

4 CT I, 552, 30; CT X, 520, 8.
5 CT V, 196, n.º 74.
6 Cf. CT X, 520, 19.
7 CT V, 199.
8 Cf. Carta de los Legados al Card. Farnesio, CT X, 520, 10.
9 CT V, 203.
10 CT I, 553, 4; X, 520.
11 CT V, 209, 42.
12 CT V, 212, n.º 84.
13 CT V, 213, 10.—El primero y segundo de los errores niegan la existencia del pecado original, ya en todos los hombres, o ya solamente en los hijos de los cristianos.—El tercero niega que en la epístola *ad Rom.* 5 se trate del pecado original.—El cuarto, quinto, sexto, séptimo, duodécimo, décimotercero, tratan de la naturaleza del pecado original, el cual dicen es la concupiscencia que permanece en el bautizado, o la imitación de la prevaricación de Adán, o cualquier acto del niño aun antes del uso de la razón, o no es uno solo el pecado original, sino muchos.—El octavo, noveno, décimo y undécimo tratan del remedio del pecado original, el bautismo: éste no es necesario «nec ad vitam aeternam», o no les vale para nada, o hay que rebautizarles si lo hubieran sido en la infancia. Esta lista de errores, aunque leída a los Padres del Concilio del día 9, no hay duda alguna que la tuvieron presente ya antes los redactores del decreto, dada su conveniencia para la más atinada redacción de éste. De lo cual se deduce la luz que nos podrá proporcionar este catálogo de errores para el mejor conocimiento de las distintas cláusulas del decreto.
14 CT V, 209, 38; X, 520, 13; I, 553, 4.

la fecha de la sesión solemne estaba próxima, las congregaciones se hicieron más frecuentes para poder preparar los diversos decretos.

El día 10 se celebró una congregación de Padres dedicada a la reforma; cinco horas más tarde se reunieron los teólogos, bajo la presidencia de los Legados Polo y Santa Cruz, y con asistencia de 18 Obispos [15].

El fin que se perseguía en esta reunión, era aclarar algunas dudas suscitadas en torno al decreto [16]. En este primer día hablaron 15 de los teólogos; los restantes lo hicieron al día siguiente bajo la presidencia de los *tres Legados* [17].

Terminadas estas juntas, según las advertencias de Padres y teólogos, se continuó la corrección del decreto, con el fin de presentarlo a la congregación de los Padres [18] que se celebraría conforme lo habían determinado los mismos Legados, el día 14, a pesar de ser segundo día de Pascua de Pentecostés, en atención a lo cercano que estaba la sesión solemne [19].

Por falta de tiempo no había sido posible hacer varias copias del decreto así reformado para enviarlo antes de la congregación a los Padres, como se había hecho la víspera de la congregación del día 8. De esto parece quejarse el obispo de Bosa, el cual no tuvo noticia de él hasta que lo oyó leer en la misma congregación [20].

El día 14 de junio se celebró la congregación anunciada; en ella, por medio del Cardenal De Monte, se leyó el decreto ya corregido, y seguidamente habló el Cardenal Polo, tercer presidente [21] para aconsejar a los Padres que de nuevo prestaran su atención sobre el decreto, y daba de paso un toquecito de atención sobre las palabras de este *in renatis nihil odit Deus*.

De tal manera estaba corregido el decreto según las advertencias hechas por los Padres, que éstos dieron su aprobación plena a todo el decreto, excepto a dos cláusulas: a *in renatis nihil odit Deus* y la cláusula final relativa a la Inmaculada Concepción, acerca de las cuales hubo acalorada disputa. Massarelli en las actas de esta congregación, usa a veces, al indicar al Padre que de alguna manera era adversario a este punto, la siguiente cláusula como para explicarlo: *Quia Dominicanus est.*

Antes de la sesión solemne hubo el 16 de junio otra congregación para firmar los decretos que se habían de publicar en aquélla. El decreto acerca del pecado original, de 62 Padres, 37 lo aprobaron *simpliciter*, 8 con

15 CT I, 553, 23.—En las actas se dice que asistieron los tres Legados y todos los obispos (CT V, 217, 4). Me parece lo más probable lo que dice el Diario III de Massarelli, tanto más cuanto que en él se da la razón por que no pudo asistir De Monte, «qui dentium dolore laborabat», y se cita el número fijo de obispos. En las actas está borrada la palabra «quam plures» y en su lugar se lee «omnes».
16 CT I, 553, 4; CT X, 520.
17 CT I, 553, 30.
18 CT I, 75, 12.
19 CT V, 219, n.º 88; CT I, 554, 4.
20 CT V, 220, nota 2.ª
21 CT I, 75; CT V, 220.

algunas modificaciones, 15 con Pacheco persistían en su propósito acerca de la Inmaculada Concepción, y 2 se remitieron a los Legados [22].

* * *

La sesión solemne. *In nomine Domini Nostri Jesu Christi. Amen. Anno a Nativitate eiusdem 1546, indicione 4, die vero iovis, 17, mensis iunii, Pontificatus Smi. in Christo Patris et Dni. nostri Dni. Pauli div. prov. Papae III anno 12, celebrata fuit quinta sessio sacrosanti oecumenici generalis concilii Tridentini* [23]. Con esta solemnidad empieza el acta de esta sesión celebrada en la catedral con asistencia de los tres Legados, del Cardenal Pachecho, de los *oradores Cesáreos,* de 9 Arzobispos, 49 Obispos, 2 Procuradores de Obispos, 2 Abades, 3 Generales de Ordenes Religiosas, de los Teólogos del Concilio y del pueblo fiel.

El Obispo de Pienza celebra la misa del Espíritu Santo, y terminada ésta, el Dominico Marco Laureo, dirige un sermón a los asistentes [24]. A continuación los Cardenales, Arzobispos y Obispos se revisten de capa pluvial y mitra; los cantores salmodian el *Quam dilecta tabernacula tua...,* el primer presidente del Concilio, Cardenal De Monte, sube al altar, recita sentado las oraciones apropiadas al caso, y bendice por tres veces al Concilio. Se dicen las letanías de los Santos, se invoca al Espíritu Santo, y canta a continuación un diácono el Evangelio de San Marcos (XVI, 4) *Recumbentibus undecim discipulis,* etc.

Acabado éste, suben las gradas del altar los otros Legados y van a sentarse a derecha e izquierda de De Monte, frente a los Padres del Concilio. Sube entonces al púlpito el obispo de Pienza [25] y leído por él el decreto del pecado original, pregunta a los Padres *an placeret.* A medida que van diciendo sus votos, el promotor del Concilio Severoli con el secretario Massarelli y el notario del Concilio, los van anotando. El decreto es aprobado solemnemente por todos los Padres, haciendo sin embargo el Cardenal Pacheco y algunos otros, aun en aquella ocasión tan solemne, una protesta a la cláusula acerca de la Inmaculada Concepción.

Terminada la aprobación de los demás decretos, el primer presidente del Concilio entona el *Te Deum,* y cantado éste da la bendición al Sínodo con la señal de la cruz, poniendo con esto fin a la sesión [26].

22 CT V, 236, y nota 2.ª
23 CT V, 238.
24 CT V, 247.
25 CT V, 240; CT I, 81.
26 CT V, 246. Cf. CT I, 80; 81; 441; 455; CT V, 238; 240.

II

DISCUSION DE LOS CANONES DEL DECRETO

Hemos visto la historia externa del proceso que siguió el decreto desde su presentación en la congregación del 8 de junio hasta su aprobación definitiva y solemne; veamos cómo fué discutida cada parte de él [1].

Por la manera de proceder que tuvo el Concilio, se deduce que para la redacción del decreto tuvieron presentes las siguientes normas:

Primera: El decreto había de ser una refundición de los decretos conciliares y pontificios anteriores adaptada a los tiempos modernos [2]. De ahí resultó que parte del decreto tridentino está tomado de Concilios o decretos pontificios anteriores y parte fué sacada inmediatamente de la doctrina expuesta por teólogos y Padres en las reuniones y congregaciones que precedieron; y esto de tal manera que no hay idea y casi ni frase del decreto que no fuese dicha aun literalmente por ellos. Por eso, al redactar el decreto, parece que tuvieron delante los resúmenes (*Summa Sententiarum Patrum* y *Summa responsionum theologorum*) que hacía el Secretario Massarelli de las congregaciones y reuniones de Padres y teólogos que precedieron; pues como veremos, en la redacción de cada canon, varias frases de dichos resúmenes pasaron al pie de la letra a formar parte del canon.

Segunda norma: El decreto había de ser una condenación de todas o al menos de las principales herejías acerca del pecado original [3].

1 Cavallera en su artículo citado al principio de este trabajo hace un estudio de los cánones a través de las Actas. Sin embargo, aunque en nuestro estudio tenemos en general puntos de contacto con él, hemos procurado mayor orden en la exposición de las anotaciones a cada canon, procurando dar razón de cada enmienda y añadiendo una explicación de las anotaciones admitidas o rechazadas y una breve síntesis de la doctrina del canon.

2 «Celebrata prius hora 10 missa de Spiritu S. et lecta per card. de Monte solita S. Sp. oratione, ipse cardinalis allocutus est patres in hanc sententiam: Iactis, fundamentis, ut ordinate procedatur, primum quod se offert est illud de peccato originali, unde in genus humanum omnia mala derivarunt et propter quod divina misericordia remedia et incarnationis Filii sui et deinceps sacramentorum nobis exhibuit. De quo dogmate auditis theologis et considerato quanta laboretur temporis angustia, quoniam permagni interest, qua via procedatur: cogitatum est si videretur patribus, ut is modus fieret aptissimus, si ante omnia prospiceretur, quid super huiusmodi articulo a maioribus nostris in conciliis, aut universalibus aut provincialibus approbatis et receptis ab ecclesia, decretum esset, et illis omnibus collectis adderentur ea, quae pro statu praesentis temporis addenda viderentur, ut veteribus decretis innovatis et novis additis fieret ab hac sancta synodo super hac re salutare decretum» CT V, 166. Por eso fueron leídos al final de la congregación del día 28 de mayo los principales decretos anteriores al Concilio que trataban sobre esta materia. Las palabras del Legado fueron expresamente aprobadas por varios Padres, por los arzobispos de Naxos y de Armagh y por los obispos de Mallorca, de Belcastro, de Bertinor, de Fano (CT V, 172-176) y de Mosa (CT V, 179; Cf. V, 195, etc.)

3 Esta norma estaba presente tanto en la mente de los Legados como en la de los Padres, y se trasluce a través de sus discursos. Cosa tan clara no nos detendremos a probarla; baste citar una carta de los Legados al Cardenal Farnesio donde dan cuenta de la congregación del día 8 y del decreto acabado de redactar. Dice así: «Adunque in la congregationi di questa mattina, poichè demmo qualche conto al synodo della diligentia, che per noi si é usata in far racorre l'heresie, che hoggi da diversi son suscitate circa a questo peccato originale, che sono da 12 in numero (Cf. p. 86, nota 13), le quali tutte nel decreto si dannano». CT X, 520, 18.

SESION DE PP. DEL CONCILIO DE TRENTO

Grabado de la Biblioteca Nacional de Madrid. Reproducción encargada para MISCELÁNEA COMILLAS por el INSTITUTO GALLACH (Barcelona).—El grabado figura en su *Historia de España*, tomo IV, pág. 82.

Tercera norma: El decreto no había de definir cuestión alguna disputable entre las varias escuelas católicas. Por seguir esta norma no quisieron los Legados que se tratara en la reunión de los teólogos del 24 y 25 de la esencia del pecado original [4], y del decreto se excluyó expresamente palabras que podían favorecer a algunas de las opiniones probables, v. gr., el momento de la infusión de la gracia santificante en Adán [5], etc.

Cuarta norma: El decreto había de ser breve y claro. Por eso veremos después cómo varias cláusulas del decreto fueron modificadas atendiendo a esta razón [6].

Al tratar de cada canon en particular, veremos el origen de su redacción material, su discusión y cuál fué la redacción definitiva.

PROEMIO

«Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis. Etsi oportet haereses esse, ut qui probati sunt, manifeste fiant, decet tamen, ut fides catholica, sine qua impossibile est placere Deo, extirpatis erroribus universis in sua sinceritate integra et illibata permaneat, quo per eam ecclesia sancta Dei de suis hostibus, a quibus numquam non impetitur, gloriosissime triumphare possit. Cum igitur nostris etiam temporibus de peccato originali et de illius remedio, quae, velut Christianae nostra fidei fores, omnibus citra controversiam manifestissima esse debuerant, serpens ille antiquus humani generis perpetuus hostis, qui etiam Christi Jesu gloriae semper invidet, nova certamina suscitaverit: iam tandem ad revocandos errantes, et nutantes confirmandos sese accingens indeque sumens exordium, unde et morbus et medicina cepit, ne populus Christianus omni vento doctrinae circumferatur, sacrarum scripturarum et sanctorum patrum et probatorum conciliorum testimonia et catholicae ecclesiae iudicium et consensum secuta haec de ipso peccato originali statuit, fatetur atque declarat» [7].

4 Cf. cap. II, II, nota 2.
5 Cf. cap. III, II, 3 Redacción aprobada.
6 El obispo de Ascoli expresó esta idea con las siguientes palabras: «In tractandis enim dogmatibus fidei necessariam iudico compendiositatem simul cum claritate verborum. Claritas verborum necessaria est, ut confundantur haereses, compendiositas autem ne ex tot verborum anfractibus Catholici vix intelligere possint quid credere tenentur et ne haeretici suis glossis possint trahere eadem ad propriam proterviam unde scandalum generetur pusillis» (CT V, 205, 2).
7 CT V, 196.
8 CT V, 203.

I. DISCUSION DEL PROEMIO

Si comparamos este proemio con el de los decretos de las sesiones tercera y cuarta, vemos que las tres comienzan igual, dando la razón del decreto; que es conservar la integridad de la fe y conseguir la extirpación de las herejías.

Poco discutido fué el proemio; se reducen todas las advertencias de los Padres a tres o cuatro palabras, no porque disuenen algo de la doctrina católica, sino porque se podían interpretar mal o por otras razones externas al dogma.

El inciso más discutido fué *oportet haereses esse*. Fué rechazado o no aprobado por el arzobispo de Aix [8] y por los obispos de Aquino [9] y de Calahorra [10]. El de Fiesole [11] da la razón por qué no le placen dichas palabras: «Primum an expediat his temporibus, ab ea sententia incipere, in qua dicatur oportere haereses esse, quae sententia, etsi ad Pauli propositum tunc temporis visa est apta, cum ad Corinthios scriberet, modo nescio an nobis satis conveniat eadem uti, cum universae ecclesiae legem ferre perpetuo volumus. Qua quidem in re erunt fortasse aliqui, qui existimabunt aut etiam calumniose dicere non dubitabunt, decrevisse nos, oportere haereses esse...»

Seripando, al fin de la congregación, aboga por la no supresión de dicha cláusula: «In proëmio, dice, verba *oportet haereses esse* sunt maioris momenti quam illud *decet in ecclesia Dei etc.* Quare dicatur *oportet esse haereses, de quibus semper ecclesia catholica triumphavit* [12].

La palabra *hostibus* la rechazan el de Sassari (Turritanus) [13], el de Pienza [14] y el de Castelmar [15], dos de ellos, al menos, eran imperiales. En las actas no consta la razón por ellos aducida, si es que adujeron alguna, pero de creer es, sería «an expediat his temporibus» decir esto, como ya antes se había advertido. Pues sabido es que el Emperador Carlos V no quería que el Concilio definiese por entonces verdades dogmáticas para no exacerbar más a los protestantes, con los que estaba en continua lucha; y en vista de que el concilio no accedía a ello, procuraban estos obispos españoles que, sin detrimento de la verdad católica, se hiriese lo menos posible a los herejes [16].

9 CT V, 202.
10 CT V, 202.
11 CT V, 206, 9.
12 CT V, 203.
13 CT V, 199.
14 CT V, 200.
15 CT V, 201.
16 Sin embargo el de Calahorra (CT V, 194) y el de Lanciano (CT V, 185) alabando al de Senigallia, no parecen seguir la conducta de sus dos compatriotas anteriores.

Las palabras *fidei fores* no placen al Cardenal PACHECO [17]. El arzobispo de AIX [18] dice que mejor sería empezar el proemio por «*ut fides catholica sine qua impossibile est placere Deo extirpatis erroribus...*»

No consta en las actas si en la Junta de teólogos del 10 y 11 de junio se hizo alguna advertencia sobre el proemio [19].

En la congregación de Padres del 14 de junio, los españoles Francisco de Navarra [20] y Pedro Agustín [21], obispos de BADAJOZ y HUESCA respectivamente, deseaban que se añadiese en dicho proemio las palabras «*Universalem Ecclesiam repraesentans*».

II. PROEMIO APROBADO

A) Texto.

Veamos cómo fué refundido y corregido el proemio por los Legados, según las advertencias hechas por los Padres.

REDACCION PRIMERA [22]	ANOTACIONES	REDACCION DEFINITIVA [23]
Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus	1) añ [24]: Universalem Ecclesiam repraesentans.	
in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis legatis.		
Etsi oportet haereses esse	1) om: oportet haereses esse. 2) oportet haereses esse de quibus semper Ecclesia triumphavit.	
ut qui probati sunt manifesti fiant, decet tamen,		
ut fides catholica sine qua impossibile est placere Deo,	1) empezar el proemio con estas palabras	Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo,
extirpatis erroribus universis in sua sinceritate integra et illibata permaneat.		purgatis erroribus in sua sinceritate integra et illibata permaneat,
		et ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur,

17 CT V, 199.
18 CT V, 203.
19 CT V, 217 y 218.
20 CT V, 222; 240.
21 CT V, 241. Acerca del título del concilio, si se debía llamar ecuménico, pueden verse las disputas de los Padres en las congregaciones preparatorias de la segunda y tercera sesión.
22 CT V, 106.
23 CT V, 238.
24 añ = añádase; om = omítase.

quo per eam Ecclesia sancta Dei de suis hostibus, a quibus numquam non impetitur, gloriosissime triumphare possit. Cum igitur nostris etiam temporibus de peccato originali et de illius remedio,	1) om: hostibus.	cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali eiusque remedio non solum nova, sed etiam vetera dessidia excitaverit:
quae, velut christianae nostrae fidei fores, omnibus citra controversiam manifestissima esse debuerant, serpens ille antiquus humani generis perpetuus hostis, qui etiam Christi Iesu gloriae semper invidet, nova certamina suscitaverit:	1) om: velut nostrae fidei fores.	
		sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis,
iam tandem ad revocandos errantes, et nutantes confirmandos sese accingens indeque sumens exordium, unde et morbus et medicina cepit, ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur		iam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens,
sacrarum scripturarum et sanctorum patrum et probatorum conciliorum testimonia et catholicae ecclesiae iudicium et consensum secuta haec de ipso peccato originali statuit, fatetur atque declarat.		sacrarum scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum conciliorum testimonia et ipsius Ecclesiae iudicium et consensum secuta, haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat.

Comparando la primera redacción del proemio con la definitiva, vemos que en ésta se ha alterado el orden de algunas ideas, se han abreviado o suprimido varias cláusulas y se ha encerrado todo en un período. La redacción aprobada es mucho más precisa, ordenada y clara que la primera, y conserva casi todas las ideas de ésta. Veamos esto por partes.

Atendiendo a la advertencia hecha por el arzobispo de Aix, comienza el proemio con las palabras *ut fides catholica*, habiendo pasado la cláusula *Sacrosancta oecumenica...* a la parte central del proemio. No consta en las actas las razones en que se apoyó su petición el citado arzobispo, o en qué se fundaron los correctores del proemio, pero de algún peso debieron de ser, ya que se hizo este cambio a pesar de que los decretos de las sesiones

anteriores cuarta y quinta de este mismo Concilio, empezaban con las mismas palabras: *Sacrosancta oecumenica...* y, además, sirvió ello de norma para los decretos de las sesiones tridentinas sexta y séptima.

No fué atendida la indicación de añadir a esta cláusula *Sacrosancta oecumenica...* las palabras *Universalem Ecclesiam repraesentans,* creo que por superfluas, estando ya las palabras *oecumenica et generalis.*

Se atendió al parecer de los obispos que pidieron la supresión de las palabras *etsi oportet haereses esse,* y la razón de ello ya nos la dió el de Fiésole, como vimos antes.

Ut fides catholica... excitaverit. Los mismos autores del decreto no estaban contentos con la primera redacción de toda esta parte del proemio y por eso ellos mismos la redactaron de nuevo, y fué la aprobada, suprimiendo varios incisos secundarios y acoplando mejor los restantes. Esto salta a la vista con la simple lectura de ambas redacciones.

La palabra *hostibus* aplicada a los herejes o a las herejías en la primera redacción, se aplicó en la definitiva al diablo, con lo cual los escrúpulos políticos, que podían tener aquellos obispos imperiales que pedían la supresión, se desvanecieron.

Sin embargo, atendiendo a la indicación del Cardenal Pacheco, fueron suprimidas las palabras *velut nostrae fidei fores.*

Iam ad revocandos... volens. Esta redacción es más breve y clara que antes y la cláusula que seguía: *ne populus... circumferatur,* pasó al principio del decreto como a lugar más apropiado, pues se habla allí de la razón de este decreto.

La última parte del proemio: *sacrarum scripturarum... declarat,* quedó igual que antes.

B) *Ideas del proemio.*

Este, lleno de majestad y cargado de sentido católico propone la ocasión, el objeto, el fin, el autor y la fuente del decreto.

La *ocasión* es la herejía protestante, que, recogiendo los errores pelagianos, afirma otros, sobre todo en el punto concreto del pecado original después del bautismo. Desarrolla esta idea con la metáfora *cum serpens ille antiquus,* adecuada a la materia del decreto.

El *objeto* es esclarecer y definir ese mismo pecado original en toda su amplitud dogmática.

El *fin* es conservar la verdad de la fe católica, haciendo resplandecer el dogma en su puridad, salir al paso de los errores con toda franqueza y confirmar en la fe a los pusilánimes.

El *autor* es el Concilio ecuménico y general de Trento, reunido *in Spiritu Sancto* y bajo la presidencia de los Legados del Romano Pontífice. Palabras éstas que son una respuesta a las apelaciones de los protestantes

durante los veinte años precedentes al concilio universal. Como si dijese: apelasteis al concilio universal; pues el concilio general y ecuménico congregado bajo el Espíritu Santo y presidiéndolo los Legados del Romano Pontífice decreta que...

La *fuente* del decreto es la tradición oral y escrita, la Sagrada Escritura, los Santos Padres, los Concilios, el consentimiento universal de la Iglesia.

CANON PRIMERO

«Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua creatus fuit, amisisse, incurrisse vero per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei, ex qua secuta est mors, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, nulla etiam animae parte illaesa durante: anathema sit» [1].

I. ORIGEN DE ESTA REDACCION

La redacción de este canon está tomada en su primera parte de la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM de Massarelli, y en su segunda parte del canon 1.º del Arausicano segundo. Para ver con más claridad, aun en su redacción material, el origen de este canon, le compararemos con el concilio Arausicano y con el resumen que hizo Massarelli de la congregación de Padres del día 31 de mayo.

CANON 1.º DEL ARAUSICANO 2.º [2]	SUMMA SENTENTIARUM PATRUM [3]	CANON 1.º DEL TRIDENTINO [4] (Primera redacción)
1 Si quis	1 dixerunt ...quod Adam post eius praevaricationem	1 *Si quis* non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus,
	2 amisit iustitiam et sanctitatem, in qua constitutus a Deo fuerat	2 *statim sanctitatem et iustitiam,* in qua creatus fuit, *amisisse,*
3 per offensam praevaricationis Adae	3 ac propterea incurrit	3 *incurrisse vero per offensam praevaricationis huiusmodi*

1 CT V, 196.
2 DB 174.
3 CT V, 181, 16.
4 CT V, 239.

	4 iram Dei ac mortem	4 *iram* et indignationem *Dei*, ex qua secuta est *mors*,
	5 iuxta id quod Deus ei antea comminatus fuerat	5 quam antea illi *comminatus fuerat Deus*,
		6 et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium [Hebr. 2, 14], hoc est diaboli,
7 [per offensam praevaricationis Adae] non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum,		7 *totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*,
8 sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium...		8 nulla etiam *animae* parte *illaesa durante*:
		anathema sit.

En primer lugar, con este esquema delante se puede decir que no hay frase en el canon propuesto a la aprobación de los Padres de Trento que no esté en concilios anteriores o que no haya sido pronunciada por dichos Padres en las congregaciones anteriores. Así cumplió la primera norma que se debía seguir para hacer el decreto según fué indicado por el mismo concilio: refundición de decretos conciliares o pontificios anteriores adaptándolos a los tiempos modernos sirviendo para ello, entre otras cosas, de lo dicho en las congregaciones tridentinas [5].

En segundo lugar, conviene notar cómo la opinión particular de los redactores del canon se dejó traslucir en la frase de éste, *in qua creatus est*; lo cual era contra la norma tercera (no definir cuestión alguna disputable entre las varias escuelas católicas) [6], y era además un separarse de lo que decía la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM de Massarelli, en la que se leía *in qua constitutus fuerit*. Todo ello hacía ya prever su desaparición o corrección, como así sucedió.

En fin, para ver mejor el origen de la redacción de éste, conviene recordar las herejías que quería condenar [7].

Esto supuesto, veamos ya qué dijeron y anotaron los obispos a este canon así redactado en la congregación del 8 de junio.

5 Cf. Cap. III, II, *Primera norma.*
6 Ibid., *Tercera norma.*
7 Cf. Cap. I, I. *Doctrinas heterodoxas.*

II. DISCUSION ACERCA DE LA REDACCION DEL CANON

A. *Statim sanctitatem et iustitiam in qua creatus fuit.*

Esta fué la frase más discutida de todo el canon.

Vimos en el cap. I de este trabajo [8] cómo había cierta diversidad de opiniones entre los teólogos pretridentinos acerca del momento de la infusión de la gracia santificante en Adán. Unos defendían que fué creado en justicia original, no en gracia santificante, aunque la recibió antes de pecar; otros afirmaban haber sido creado también en gracia santificante. «Omnium concors est, tam priscorum Patrum, quam posteriorum theologorum sententiam, creatum fuisse in iustitia originali, an vero fuerit creatus in gratia et amicitia Dei non ita convenit inter omnes» [9].

Al decir, pues, el canon: *statim sanctitatem et iustitiam in qua creatus fuit,* uno de las dos sentencias, al parecer, quedaba rechazada y por lo tanto se dirimía con ello una de las cuestiones de escuela, cosa contraria a lo que el Concilio expresamente se había propuesto.

Cuatro respuestas o soluciones dieron los Padres y teólogos al presente caso. a) Suprimir del canon la palabra *sanctitatem*; b) sustituir la palabra *sanctitatem* por *rectitudinem*; c) sustituir las palabras *in qua creatus,* por *in qua constitutus,* o *quam habuit*; d) dejar toda la frase como estaba.

Veamos ya en concreto quiénes fueron dando una u otra respuesta [10].

a) Al obispo de Castelmar no le place la palabra *sanctitatem* «propter anathema, cum sit problema, neque debet damnari qui tenet quod non sit Adam creatus in gratia» [11].

Muchos Padres, sin expresar razón alguna, opinaban que se debía de poner *rectitudinem* en lugar de *sanctitatem*: así lo dijeron los arzobispos de Sassari [12] y de Armagh [13], los obispos de Pienza [14], de Bitonto [15], de Belcastro [16], el Procurador de Tréveris [17] y algunos teólogos en la reunión

8 Cf. Cap. I, III, *Resumen de la doctrina ortodoxa.*

9 Soto, D. o. c. 13 a.

10 De Nobili (CT V, 200) dice: «Placerent prius dubitationes et difficultates, quae exponuntur, disputari, ut iis solutis veritas magis claresceret, ut servatum fuit antiquis conciliis, ut de illo verbo *sanctitatem*...».—Cf. Obispo de Lucera (CT V, 202).

11 CT V, 201.

12 CT V, 199.

13 CT V, 200.

14 CT V, 200.

15 CT V, 202.

16 CT V, 202.

17 CT V, 203. Por los testimonios aducidos en el texto se podía creer que los Padres querían que se dijese en vez de *sanctitatem et iustitiam* una sola palabra general *rectitudinem* (Cf. Gaudel. DTC, XII, 519). Se puede fundar esa interpretación en dos argumentos. El primero es que parece algo improbable que los Padres quisiesen decir que se pusiese *rectitudinem et iustitiam,* pues lo primero con su generalidad parecía incluir lo segundo (hablando en el supuesto en que lo hacen ellos). La otra razón es que aunque los Padres digan «loco *sanctitatem* dicatur *rectitudinem*» nombrando sólo la primera palabra de las dos, se sobreentiende también la siguiente. Esto parecen confirmar unas palabras de los obispos de Caorle (CT V, 202; 207, n.º 81) y de Badajoz (CT V, 202, 27).

La interpretación que se da en el texto se funda: a) en el sentido literal de los testimonios; b) en que el Procurador de Tréveris (CT V, 203) dice expresamente «loco

del día 10 [18]. El Cardenal Pacheco [19] y Juan Fonseca, obispo de Castelmar [20] añaden además la razón: «non debet damnari, qui tenet, quod non sit Adam creatus in gratia». La palabra *rectitudo* gustaba a tantos, porque, como dice D. Soto, en esta locución coincidían todos [21].

Antonio Filhol, arzobispo de Aix indica [22]: «prius latius examinarem per theologos dictionem *sanctitatem,* cum theologi disputent, utrum primi parentes fuerint creati in gratia, licet fuerint creati in iustitia originali».

c) El obispo de Canarias dice: «non placent haec verba *in qua fuit creatus*» [23] y algunos Padres propusieron ya en concreto en vez de *in qua creatus fuit,* poner *constitutus fuerat* o *quam habuit* [24].

d) Hubo Padres teólogos que defendieron la palabra *sanctitatem.* Seripando [25] y el General de los Servitas [26], se limitaron a dar a dicha palabra el placet, sin añadir razón alguna. En la junta de teólogos del 10 parece que dicha palabra gustó también a algunos, aunque la razón que alegaron era inexacta [27].

El obispo de Fano [28], alabó «verbum *sanctitatem* quia Adam habuit gratiam in Deo, quae sanctitas dicitur»; y el de Cava [29] la aprueba quia a Paulo dicitur (Eph 11, IV, 24); pero muda la redacción así: *Sanctitatem et iustitiam in quibus creatus fuit.* Juan de Salazar, obispo de Lanciano [30], parece defender la palabra *sanctitatem,* pero redactando la clásula de esta manera: «*Quam habuit* (ne includatur in creatione) *a principio suae creationis*». Ese paréntesis del mismo obispo significa, que como estaba el canon redactado se podía entender que la gracia santificante y la justicia original eran partes integrantes de la naturaleza humana, pues se creó en ella; por eso con su advertencia creyó evitar la tal interpretación errónea.

sanctitatem ponatur *rectitudinem et iustitiam originalem*»; c) en que el resumen de la congregación (CT V, 208, 14) dice: «Loco *sanctitatem amisit* dicatur *rectitudinem,* propter scholasticos qui de hoc varie sentiunt». El sentido obvio es que lo único que se debe mudar es la palabra *sanctitatem*; d) los Padres que defienden esta palabra *sanctitatem* se dedican a alabarla, siendo de extrañar que de pretenderse mudar, ambas *sanctitatem et iustitiam,* no hablara algún Padre de las dos.—Estas son razones de congruencia.

18 El de Matera (CT V, 202), dice: «De illo verbo *sanctitatem* remittit se»; el de Badajoz (CT V, 202) dice: «Ibi *sanctitatem* ponatur *rectitudinem* vel utrumque»: y el de Vayson dice: «Ibi *sanctitatem* dicatur *innocentiam*». (CT V, 200).

19 CT V, 199.

20 CT V, 201.

21 Soto D., O. c. 13 b.—Ehses CT V, 199, nota 2.ª, dice: «Propter Eccles. VII, 30: «*Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum,* quem locum saepius S. Augustinus, et scholastici adducunt, unde particula *rectitudo,* familiaris est S. Thomae, ut in 1, q. 95, art. 1.º et 3.º

22 CT V, 203, 38.

23 CT V, 202.

24 CT V, 208, 18.

25 CT V, 203.

26 CT V, 203.

27 CT V, 217, 20.

28 CT V, 201.

29 CT V, 200.

30 CT V, 202.

B. *Otras anotaciones.*

Al obispo de Caorle no le agradaban las palabras *iram et indignationem Dei*; a él le parecía mejor suprimirlas, «et sic evitaretur disputatio, an in Deo sit ira, etc.» Y redacta la frase así: *originali iustitia caruisse, in qua creatus fuit, ex qua carentia secuta est mors* [31].

El Cardenal Pacheco quiere que se ponga la frase *ex qua secuta est mors* en sentido directo: «*mortem et captivitatem*, ut ad omnia anathema referatur» [32], o mejor: «*atque ideo mortem*»... como apuntó otro [33].

Al de Ascoli [34] no le gustaban las palabras *sub eius potestate, qui mortis imperium deinde habuit, hoc est diaboli*, porque «prophani possent trahere in malam partem» y así haber aparente contradicción con las palabras de la Escritura: «Ego (Dios) occidam et ego vivere faciam» (Deut. 32, 39).

Pocas enmiendas se pusieron a la última parte del canon: *totumque Adam... durante*. El de Sassari [35] y el Pienza [36] preferían en lugar de *durante*, poner *remanente*; y en la reunión de teólogos del 10 se dijo que en vez de «*in deterius mutatur* dicatur *quod factus est peior* vel quid simile» [37].

Los pelagianos decían entre otras cosas que el pecado de Adán en el paraíso no dañó absolutamente a la libertad humana; contra esto el Concilio de Orange puso las palabras *sed animae libertate illaesa durante* [38]. Las palabras del Tridentino *nulla etiam animae parte illaesa durante* son una generalización de las del concilio Arausicano, pues lo que decía éste de la libertad humana, el Tridentino lo extendió a todas las partes del alma. A estas palabras, pues, se refería De Nobili cuando decía: «*Nulla parte animae illaesae durante*: non in natura et substantia, sed in actione, ex cuius inordinatione proprie constituitur peccatum. Et sic etiam intelligatur de commutato Adam in corpus et animam» [39]. Por esta misma razón en la junta de teólogos del 10, se dijo: «Ibi *parte illaesa durante* addatur *quoad operationem*» [40].

Muchos Padres [41] deseaban que la última cláusula *nulla... durante* se suprimiese (en las actas no consta quienes lo dijeron); pues con dicha cláusula temían favorecer a los protestantes y calvinistas en lo tocante a la corrupción integral de la naturaleza humana, y por eso optaban por

31 CT V, 207.
32 CT V, 199.
33 CT V, 208.
34 CT V, 205.
35 CT V, 199.
36 CT V, 200.
37 CT V, 218.
38 DB 174.
39 CT V, 205, 23.
40 CT V, 217.
41 CT V, 208, 19.

suprimir esa cláusula [42]. En el decreto de la sesión sexta del Concilio de Trento en el cap. 1.º [43], se dice algo sobre este punto con relación a la libertad humana.

III. REDACCION APROBADA

A) *Texto*

En la redacción definitiva del canon fueron atendidas las principales advertencias, escogiéndose la más conveniente cuando sobre una misma palabra se habían propuesto varias.

Un cuadro comparativo del canon en su redacción primera, de las correcciones y de la redacción definitiva confirmará nuestro aserto:

REDACCION PRIMERA	ANOTACIONES	REDACCION DEFINITIVA [44]
Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus,		Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus.
statim sanctitatem et iustitiam, in qua creatus fuit,	1) sup. [45]: sanctitatem 2) póngase: rectitudinem 3) in qua constitutus 4) no se mude nada	*statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat,*
amisisse, *incurrisse vero* per offensam praevaricationis huiusmodi *iram* et	1) incurrisseque 1) sup. iram Dei	amisisse *incurrisseque* per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indig-
indignationem *Dei, ex qua* *secuta est mors,*	1) mortem et captivitatem 2) ideoque mortem	nationem Dei atque *ideo mortem,*
quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate,		quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate,
qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et ani-	1) sup. qui... diaboli	qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et ani-
mam *in deterius commutatum fuisse,*	1) quod factus est peior	mam in deterius commutatum fuisse;
nulla etiam animae parte illaesa durante:	1) sup. nulla ...durante 2) añ. quoad operationem.	
anathema sit.		anathema sit.

42 GAUDEL, o. c. DTC, XII, 520.
43 DB. 793.
44 CT V, 239; DB., 788.
45 Sup. = suprímase; añ. = añádase.

Con este cuadro delante se pueden ver las advertencias de Padres y teólogos que fueron, o no, admitidas en el canon.

Statim sanctitatem et iustitiam in qua creatus fuit. Cuatro soluciones se habían propuesto a la primera redacción de esta cláusula. La primera solución, suprimir sencillamente la palabra *sanctitatem* en esta forma *statim iustitiam in qua creatus fuit,* no convenía; pues entonces en la palabra *iustitiam* se entendía incluída *sanctitatem* o no. En el primer caso, quedaban condenados en este canon aquellos que defendían que Adán no había sido creado en gracia santificante y sí en justicia original, y consiguientemente afirmaban la distinción entre ésta y aquélla. En el segundo caso, si la palabra *iustitiam* no incluía en sí *sanctitatem,* en el canon o en dicha cláusula no se decía todo el sentir católico; pues todos defendían y confesaban que Adán por el pecado había perdido también la gracia santificante, lo cual en este segundo caso no se decía expresamente.

En la segunda solución, poner *rectitudinem* por *sanctitatem,* en esta forma: *statim rectitudinem et iustitiam in qua creatus fuit,* resultaba que ambas palabras significaban lo mismo, o al menos ciertamente la palabra *rectitudinem* no añadía nada a *iustitiam.*

En el canon segundo (y esta razón es contra las dos primeras soluciones), no había dificultad en poner *sanctitatem et iustitiam*; ahora bien, si se suprimía en el canon primero la palabra *sanctitatem* o se sustituía por *rectitudinem* no aparecía el paralelismo que debía haber entre éste y el segundo canon.

La cuarta respuesta, no mudar la cláusula; no daba solución ninguna a la dificultad.

La tercera solución, *statim sanctitatem et iustitiam in qua constitutus est,* fué la aceptada en la redacción definitiva, porque aunque no fué defendida por muchos en la congregación, sin embargo, era la cláusula en la que se consideraba todo el sentir católico, sin condenar ninguna opinión de escuela que era lo que querían todos los Padres del Concilio. Repitamos que esta redacción era la que se leía en la SUMMA SENTENTIARUM de la congregación del 31 de mayo [46].

La anotación del Cardenal PACHECO de poner en forma directa *mortem et captivitatem,* perfilada también por algún otro Padre con las palabras *ideoque mortem et captivitatem,* fué atendida por la razón dada, pues de esta forma caía la definición directamente sobre estas palabras. Las últimas palabras del canon *nulla etiam animae parte illaesa durante* fueron suprimidas, primero, porque esta frase era algo oscura y se prestaba fácilmente a ser interpretada en el sentido de que el alma en sus dones naturales estaba dañada y corrompida, como afirmaban los protestantes

46 Cf. cap. III, Canon primero.

(aunque para evitar dicha interpretación algunos Padres propusieron, caso de quedar en el canon, añadir alguna explicación, v. gr., *quoad operationem*); y en segundo lugar porque las palabras del canon que precedían indicaban bastante el pensamiento católico acerca de este punto.

Las indicaciones que no fueron aceptadas, eran de escasa importancia; así la supresión de *iram et indignationem* sólo la pidió un Padre, y esto aduciendo una razón que carece de fuerza. Menos motivo aún había para omitir *qui mortis... hoc est diaboli*, pues son las palabras de la Sagrada Escritura (Heb. II, 14), y la razón alegada vale igual para el texto escriturístico. No se atendió tampoco a la anotación *quod factus est peior*, porque las palabras *in deterius commutatum fuisse* son tomadas del Arausicano, y la Iglesia no gusta de mudar de fórmulas en sus dogmas, a no ser por otra más exacta.

B) *Doctrina de este canon primero.*

Trata este canon del pecado original y sus efectos en Adán, o mejor dicho, nos describe este pecado de Adán, a través de los defectos que acarreó. Para ello nos indica el estado de Adán antes del pecado, la existencia de un mandato y su transgresión y las consecuencias de esta transgresión.

De Adán antes de pecar, nos dice que poseía la justicia y gracia santificante [47], la inmortalidad corporal, y que habitaba en el paraíso. En una palabra, se encontraba en un estado superior al de después de pecar.

El canon con las palabras *sanctitatem et iustitiam* no quiere significar dos ideas distintas, y, por lo tanto, indicar la distinción de ambas. Con ambas palabras aprobadas por todos los Padres (no unánimemente respecto de la identidad o distinción de dichos conceptos) se quería significar simplemente el estado en que se encontraba Adán antes de pecar. El canon en su primera redacción decía «*statim sanctitatem et iustitiam in qua creatus est*»; esto indica que los que compusieron el decreto tenían esa sentencia. El hecho de que varios Padres propusieran cambiarla no prueba que sostuvieran la sentencia contraria, sino que no querían dirimir esa cuestión de escuela.

Acerca del mandato que impuso Dios a Adán y de su transgresión por éste, el canon afirma solamente la existencia de ambos, pues en la Sagrada Escritura están bien claramente otros detalles.

Las consecuencias que sobrevinieron a Adán por su pecado fueron la pérdida de la justicia y santidad, la ira e indignación de Dios, la muerte corporal [48], y la esclavitud al demonio.

47 Ya hemos visto cómo los Padres del Concilio entendían por *sanctitatem* la gracia santificante.

48 En este sentido hablaron los Padres en las congregaciones.

CANON SEGUNDO

«Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, non nobis, sed sibi soli eum perdidisse, inquinatumque illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum secundum communem legem transfudisse, non autem et peccatum, cui pro poena debetur utraque mors, corporis videl. et animae: anathema sit. Cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt» [1].

I. ORIGEN DE ESTA REDACCION

La redacción de este canon tomó por base el canon segundo del Arausicano. Veamos esto con más claridad en el siguiente esquema:

CANON 2.º DEL ARAUSICANO 2.º [2]	SUMMA SENTENTIARUM PATRUM [3]	CANON 2.º DEL TRIDENTINO [4]
		(Primera redacción)
1) Si quis soli Adae praevaricationem suam et non etius propagini asserit nocuisse.	1) Quae Adae praevaricatio non solum sibi sed toti generi humano nocuit	1) *Si quis soli Adae praevaricationem suam non et eius propagini asserit nocuisse,*
		2) acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, non nobis, sed sibi soli eum perdidisse,
		3) inquinatumque illum per inobedientiae peccatum
4) aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum quod mors est animae per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur.	(transfunditurque in nos) [5]	4) *mortem* et poenas corporis tantum *in omne genus humanum* secundum communem legem transfudisse, *non autem et peccatum.*
	5) poenasque et corporis et animae meruit [3]	5) cui, pro poena debetur utraque mors, corporis videlicet et animae;
		Anathema sit.

1 CT V, 196.
2 CT V, 171; DB 175.
3 CT V, 181, 19.
4 CT V, 196.
5 CT V, 181, lín. 20.

6) iniustitiam Deo dabit contradicens Apostolo dicenti:	6) Cum contradicat *Apostolo dicenti*:
7) Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors in omnes homines transiit in quo omnes peccaverunt.	7) *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt.*

Siguiendo la norma primera para la redacción del decreto [6] se formó este canon del segundo del Arausicano.

La expresión *acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit,* no se encuentra en el canon de dicho Concilio, pero ya por el paralelismo que así se establece en este punto entre el canon primero y el segundo de este decreto tridentino, ya porque tales ideas fueron dichas de una o de otra manera en la reunión de teólogos y en la congregación de Padres del 31 de Mayo, los redactores del decreto juzgaron conveniente introducir esta cláusula en el canon.

Una frase se lee en el canon que no estaba ni en el Arausicano ni en la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM, de Massarelli, y era «*secundum communem legem*». Creo que si los Legados hubiesen previsto la tormenta que se iba a levantar alrededor de ella, no la hubiesen permitido poner.

La segunda parte del canon 2.º tridentino «*mortem et poenas corporis tantum... anathema sit*» se separa bastante del Arausicano, y ello sin haber indicado los Padres conciliares dicho cambio; por eso era de preveer, como así sucedió, que aunque la nueva cláusula era verdadera, se retirase, y se restableciese la redacción tal como está en el Arausicano.

Se puso *transfudisse* en vez de *transisse* que dice el Arausicano, al parecer como más exacta; y así, tal palabra se lee dos veces en la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM [7]. Inspirados también en ésta, añadieron los autores del decreto la cláusula «*cui pro poena...*».

En fin, para acabar de comprender el origen de la redacción de este canon conviene tener presente las herejías que en él se querían condenar.

Los pelagianos más extremistas decían «*peccatum Adae ipsum solum laesit, non genus humanum*». Por lo tanto, la naturaleza humana no sufrió ningún quebranto por el pecado de Adán: «Infantes nascuntur in eo statu in quo Adam fuit ante praevaricationem» [8]. Y además decían «non de peccato nos mori quantum pertinet ad corporis mortem, sed naturae esse quod morimur, et moriturum fuisse Adam etiamsi non peccasset» [9].

6 Cf. cap. III, II, *Primera norma.*
7 CT V, 181, 21 y 30.
8 MARIUS MERCATOR, *Liber subnotationum in verba Juliani* ML. 48, 114, 115.
9 Cf. S. AGUST. *Serm.* 299. ML, 38, 1375.— MAR. MERCAT. loc. cit.

Los pelagianos moderados confesaban que Adán no transmite a sus descendientes el pecado, pero sí la pena de él, la muerte y todas las calamidades de esta vida [10]. Afirmaban, además, que San Pablo en la carta a los Romanos, capítulo 5, «*huius peccati originalis nullam prorsus facere mentionem*» [11].

II. DISCUSION SOBRE LA REDACCION DEL CANON

A. *Varias anotaciones.*

Veamos ahora cómo se desarrolló la discusión de este canon. Una cuestión absorbe toda la atención dejando en plano secundario otras cuestiones de él y llenando ella sola una congregación, la del 14 de Junio; es, la suscitada con ocasión de las palabras *in omne genus humanum secundum communem legem transfudisse*. A su lado, todas las demás pierden interés. Pero antes de tratarla estudiaremos otras pequeñas anotaciones.

El obispo de Caorle pedía que en vez de *non solum sibi, sed nobis*, se dijese *non solum sibi sed omnibus*, «cum vox *nobis* videatur referri post baptismum» [12]. Seripando deseaba que se cambiase la palabra *propagini* por *posteritati* [13].

La reunión de teólogos del 10 de Junio [14] quiere que se diga expresamente «Adam transfudisse in nos peccatum *vere et proprie*», y no conformarse con decir solamente *peccatum*, pues algunos herejes admitían esto, pero en sentido impropio.

La frase *non autem et peccatum, cui pro poena debetur utraque mors, corporis, vid. et animae*, pidieron muchos que se sustituyese por *peccatum quod mors est animae* [15]. Seripando la corrige en esta forma: *debetur mors corporis et peccati* [16]. En la junta de teólogos del 10 se pidió se añadiese a *mors animae* la palabra *aeterna* [17].

B. *La Inmaculada Concepción y el decreto*

Vengamos al punto más disputado de este canon y, se puede decir, de todo el decreto: la universalidad del pecado original y la Concepción de la Virgen María [18]. Advertimos antes, que estudiaremos la cuestión

10 Cf. S. Agust. *Contra duas epist. pelag.* ML, 44, 413.
11 CT V, 212, 19.—Cf. S. Agust., *De pecc. origin.* ML 44, 393.
12 CT V, 207, 30; 208, 29.
13 CT V, 202; 208, 30.
14 CT V, 218, 1.
15 CT V, 208, 29.
16 CT V, 203, 16.
17 CT V, 217.
18 Lesmes Frías, S. I., en su artículo *España por la definición dogmática*, pág. 99-102 (*Razón y Fe* 1904, número extraordinario de la Inmaculada Concepción) trata de esta materia. Teófilo Ayuso, *El Concilio de Trento y la Inmaculada Concepción*, 1929.

CONCILIO DE TRENTO

Cuadro que llena el testero del Salón de Actos en el Real Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca, hoy Universidad Pontificia

desde el punto de vista meramente histórico con relación al decreto, esto es, cómo querían los Padres que se redactase el canon.

La creencia en la Inmaculada Concepción en tiempos del concilio estaba extendida por la Iglesia, la defendían varias Universidades, su fiesta se celebraba con esplendor en la Iglesia, y en España se había convertido su defensa en timbre de gloria nacional, siendo los dominicos casi los únicos que defendían la sentencia contraria [19].

En cuatro etapas podemos dividir la disputa sobre dicho punto: 1.ª las congregaciones del 28 y 31 de Mayo donde se plantea la cuestión; 2.ª la del 8 de Junio donde se disputa a base de las palabras del canon segundo *secundum communem legem transfudisse*; 3.ª, la congregación del día 14 de Junio donde se pone dos veces a aprobación la nueva redacción; 4.ª, las del 16 y 17 de Junio.

En dos bandos se dividen los Padres acerca de esta cuestión, que subsisten hasta el fin; el uno que defiende a capa y espada conste en el decreto la doctrina de la Concepción Inmaculada de María. Le acaudilla el Cardenal Pacheco que es el que inicia la campaña y la mantiene hasta el fin, contando siempre entre sus más fieles seguidores varios obispos españoles. El otro bando es el de los que se oponen a que conste en el decreto, procurando que éste no favorezca ni perjudique a opinión alguna. Este parecer lo comparten los mismos Legados y otros obispos; unos por no parecerles conveniente acceder a lo que deseaba Pacheco aunque creían en dicha doctrina [20] y otros, los menos, por no creer en ella.

1.ª ETAPA. En la primera congregación de Padres sobre el pecado original, 28 de Mayo, ya el Cardenal PACHECO, que es el primero que habla, con palabras precisas, en las cuales ya se prevee la tenacidad con que va a llevar el asunto, pone sobre el tapete la cuestión de Inmaculada Concepción: «Sed cogitandum est, dice, quid agendum de Conceptione B. Mariae Virginis, quae quaestio *omnino tractanda nunc est,* cum de peccato originali agamus, et a sacra synodo terminari omnino debet» [21].

De los 54 Padres que hablaron en esta congregación, 24 lo hicieron en pro o en contra de la proposición de Pacheco.

Los Padres que siguieron a éste, fueron los arzobispos de Sassari (Turritanus) [22] y de Armagh [23], los obispos de Ascoli, de San Marcos [24], de Astorga [25], de Belcastro [25] y de Vayson [26]. El de Palermo [27] y el de Sira-

19 LE BACHELET, *Immaculée Conception,* DTC VII, 1126; Cf. CT V, 199, 12; I, 76, 45.
20 Cf. CT I, 76, 36.
21 CT V, 166.
22 CT V, 167.
23 CT V, 167.
24 CT V, 167.
25 CT V, 168.
26 CT V, 167.
27 CT V, 167.

cusa [28], sin decir a qué parte se inclinan, opinan que se debe tratar de la cuestión. Luego veremos, cómo son seguidores del Cardenal Pacheco.

Un buen grupo de Padres, 15 en total, de una manera o de otra, propugnaban que se debía dejar a un lado todo ello, «non videtur nunc tractanda»; «suo loco videtur diferenda»; «placet poni silentium huic quaestioni». Fueron éstos los siguientes: los obispos de Feltri, de Bosa [29], de Fano, de Motona, de Lanciano, de Bitonto, de Badajoz, de Bertinor [30], de Calahorra, de Mitilene, de Canarias, el Procurador de Tréveris, el General de los Ermitaños de San Agustín, el de los Servitas y Domingo Soto [31]. Los Legados eran del mismo parecer [32].

El obispo de Aquino dijo que: «Quoad conceptionem placeret ut approbaretur Bulla Sixti IV» [33]. Parecer al que entonces no se le prestó atención, pero que al fin fué el que prevaleció.

En las actas de la Congregación del día 31, sólo consta que hablaron tres sobre el asunto: el de Armagh «Beata Virgo non est orta cum peccato originali, de quo in decreto mentio fieri debet»; el de San Marcos [34]: «Si quis negat in omnes homines, excepta B. Virgine, propagari: anathema sit»; y el Procurador de Augusta [35]: «Decretum ita aptandum est, ne offendatur B. Virgo et ii qui eam conceptam sine peccato asserunt». Sin embargo, la Summa Sententiarum Patrum de esta congregación dice: «Longe maior pars censuit, excludendam esse B. Virginem ab hoc peccato. Nonnulli etiam cupiebant decidi et decerni, eam omnino immunem fuisse ab hoc peccato» [36].

2.ª etapa. No creyeron los legados conveniente acceder al deseo de que se incluyera en el decreto dicho dogma; y así, el decreto que presentaron a la consideración de los Padres de la Congregación del 8 no sólo no hacía la menor referencia en favor de él, sino que en él se ponían las palabras *in omne genus humanum secundum communem legem transfudisse*, que era, al parecer, una nube que podía oscurecer algo la creencia en la Inmaculada Concepción.

Cincuenta y un Padres tomaron la palabra en esta congregación; de

28 CT V, 168.
29 CT V, 167.
30 CT V, 168
31 CT V, 169.
32 CT X, 502, 43.
33 CT V, 168.
34 CT V, 173.
35 CT V, 175.
36 CT V, 181, 43; Cf. CT 208, 27. Sin embargo, téngase presente la advertencia que hace a estas palabras Frías en su artículo *España por la definición dogmática* (*Razón y Fe*, número extraordinario, 1904, pág. 100, nota 1.ª), dice así: «Theiner [y lo mismo Ehses] pone esta resolución en la sesión del último de mayo; creemos que equivocadamente, mirando a que no parece así en la votación que trae aquel día (solamente tres), y a que el Cardenal [Pacheco] la refiere [CT I, 76] a la última sesión que hubo sobre esta materia y fué la del 8 de junio. Otro error hay en las actas de Theiner [y lo mismo en las de Ehses], y es, decir que la mayor parte votó «deberse excluir la Virgen «*ab hoc peccato*», en vez de «*ab hoc decreto*», cosa bien diferente».

ellos, 45 hablaron de la Concepción de María. El asunto, pues, tomó altos vuelos. Surgen en esta congregación los dos partidos de la del 28, aumentándose ambos con nombres nuevos, y cediendo un poco el partido de Pacheco.

El CARDENAL proponía que se añadiese a las palabras del canon *in omne genus secundum legem communem,* las siguientes: «*nisi alicui Deus ex privilegio aliud dederit, prout in B. Virgine*» [37]. Fueron del mismo parecer los arzobispos de Aix, de Sassari (Turritanus), de Siena, de Matera [38] y de Armagh [39]; y los obispos de Senigallia, de Ascoli, de Mileto, de Cádiz, de Rieti, de San Marcos, de Vayson [40], de Castelmar, de Agde [41], de Lucera, de Siracura, de Caorle, de Badajoz, de Astorga, de Huesca, de Canarias [42], y el General de los Servitas [43].

De todos éstos, el arzobispo de ARMAGH [44], los obispos de BADAJOZ [45] y CANARIAS [46] y el GENERAL DE LOS SERVITAS [47], adelantándose a Pacheco en exigir, piden que conste en el decreto claramente la preservación de María del pecado original. El de SASSARI (Turritanus) se conforma con que a continuación de las palabras *secundum legem communem,* se añada *a qua lege pie creditur B. Virginem exceptam* [48]; pero a los que defienden la doctrina contraria no les place esto, pues con ello se podría tachar a su doctrina de impía [49]. El arzobispo de AIX modera su proposición pidiendo que a las dichas palabras *secundum legem communem* se añadiese *nisi persona quaedam fuerit praeservata* [50], sin concretar más; con ello la opinión de su partido quedaba a salvo, y no se condenaba la de los contrarios.

El otro partido propugnaba que el decreto no debía favorecer a ninguna de las dos sentencias, ni a la que afirmaba ser Inmaculada la Virgen, ni a la que lo negaba.

De este partido, De Nobili [51], Trivulcio [52], Fuscher [53], Cornelio Masso [54],

37 CT V, 199.—Severoli en su diario resume el pensamiento de Pacheco en estas palabras: «De Beata Virgine sancta synodus nihil difinire intendit, quamvis pie credatur ipsam absque peccato originis conceptam fuisse» (CT I, 70, 10).—En las actas, aparece cómo Pacheco el día 8 exigía que se definiese expresamente que era Inmaculada, y el 14, cediendo, se contentaba con que se diiese «pie creditur». Sin embargo, en el diario de Severoli de ambas congregaciones cuenta que pidió lo mismo en las dos: «pie creditur».
38 CT V, 199.
39 CT V, 200.
40 CT V, 200.
41 CT V, 201.
42 CT V, 202.
43 CT V, 203.
44 CT V, 200.
45 CT V, 202.
46 CT V, 202.
47 CT V, 203.
48 CT V, 199.
49 Cf. CT I, 70, 12.
50 CT V, 203, 204.
51 CT V, 200.
52 CT V, 200.
53 CT V, 200.
54 CT V, 202.

Florimonte [55], Juan Bernal Díaz [56], Claudio Jayo [57] y Seripando [58], no están conformes con la cláusula *in omne genus humanum secundum communem legem transfudisse*, y piden, o que se añada algo, o que se pongan otras palabras para que ninguna de las dos sentencias quede favorecida o condenada. Pedro Bertani [59] (a quien siguen Lippomano [60] y Prat [61] y Tomás Corell [62]), no desaprueba las debatidas palabras del canon «et si aliquid est addendum, advertatur, ne aliqua pars offendatur». Y Baltasar de Heredia, en plan conciliador, aprueba lo dicho por el Cardenal de Jaén, pero añádase, dice, que la sentencia contraria no es ni herética ni impía [63].

En fin, Juan Salazar [64] y un Abad [65] nada dicen acerca de las palabras debatidas; solamente piden que de la Concepción de la Virgen no se hable nada en el canon.

Cuatro Padres solamente aprobaron la redacción de las palabras *secundum communem legem* tal como estaba en el canon; y fueron el arzobispo de Naxos [66], el obispo de Verona [67] que dan simplemente el placet, el de Cava que, «placent —decía— quia per ea B. Virgo excipitur» [68], y el de Feltri, que, placent... «quia utraque pars probatur» [69]. Añadamos a este segundo partido al de Fiésole [70].

Dos obispos dominicos, el de Fano [71] y el de Bertinor [72] indican que se deje la cuestión de la Inmaculada en el estado que determinó Sixto IV, o, como dice el primero, se apruebe de nuevo dicha constitución en este decreto del Concilio. Esta solución se fué abriendo poco a poco camino, y es la que prevaleció más tarde.

En la Summa Sententiarum Patrum de esta congregación se dice: «Quidam cupiunt deleri verba illa *secundum communem legem transfudisse*, ne includatur B. Virgo; propterea addatur *nisi Deus alicui ex privilegio aliud concesserit, prout in B. Virgine* vel a *qua lege pie creditur B. Virginem exceptam*. Nonnulli cupiebant omnino decidi, B. Virginem conceptam esse sine peccato originali. Maior tamen pars censuit, non includendam quidem

55 CT V, 202.
56 CT V, 202.
57 CT V, 203.
58 CT V, 203.
59 CT V, 201.
60 CT V, 201.
61 CT V, 202.
62 CT V, 202.
63 CT V, 201.
64 CT V, 202.
65 CT V, 203.
66 CT V, 200.
67 CT V, 201.
68 CT V, 200.
69 CT V, 200.
70 Se conserva el discurso de este obispo, y termina con las siguientes palabras: «De praerrogativa B. Virginis, sequar sententiam maioris concilii». (CT V, 207); sin embargo, según las actas dijo que «de B. Virgine non preiudicetur utrique parti». (CT V, 200).
71 CT V, 201.
72 CT V, 202.

in hoc decreto B. Virginem, sed quoad quaestionem de eius conceptione observandam et innovandam esse constitutionem Sixti Papae quarti» [73].

Si queremos hablar con alguna mayor exactitud, veremos que, según las actas, 42 Padres hablaron en esta reunión sobre esta materia. De ellos, 23 seguían el partido de Pacheco, 19 eran del otro bando, es decir, no les parecía prudente acceder al deseo de los primeros; y de este segundo partido, 9 pedían la explicación o modificación de la cláusula *secundum communem legem*, y cuatro la aprobaron expresamente tal como estaba en el canon. Por lo tanto, 32 no eran partidarios de dicha redacción y pedían que se modificase.

En la junta de teólogos del 10 de junio se dijo [74]: «quod verba illa *in omne genus humanum* advertantur ob B. Virginem, ne et ipsa a sacra synodo comprehendatur sub hoc peccato originali». A propósito de la junta de teólogos, Pallavicino [75] afirma de Laínez «vehemente eloquio perorasse pro sententia, cui Pacecus favebat». Esta afirmación de Pallavicino la he visto en varias otras partes [76]. La noticia se debió de tomar de Ribadeneira, quien además dice que empleó en el discurso tres horas; pero este discurso de tres horas al que alude Ribadeneira no versaba sobre la Inmaculada Concepción, sino sobre el sacrificio de la Misa, pronunciado en tiempo de Julio III, como dice el mismo Padre. Por las actas de las juntas de teólogos del 10 de Junio nada podemos deducir dada su brevedad [77]. En las del 24 y 25 de Mayo ni mención se hace de la Inmaculada Concepción.

3.ª ETAPA. El decreto corregido según las indicaciones de los Padres fué presentado a su aprobación en la congregación del 14 de Junio. En la nueva redacción del canon 2.º fueron suprimidas las palabras *secundum communem legem* [78]; y al final del decreto se añadió una cláusula aclaratoria respecto de la Concepción de la Virgen restableciéndose de nuevo la constitución de Sixto IV [79]. Dice así: «Declarat autem sancta synodus, non esse suae intentionis, in decreto huiusmodi, ubi de peccato originali loquitur, comprehendere beatam et immaculatam virginem Mariam matrem Jesu Christi, de qua re nihil ad praesens declarare intendit praeter id quod a felicis recordationis Sixto quarto decretum fuit».

Esto era dejar la cuestión como estaba antes, y no favorecer ninguna creencia, lo cual no agradó a PACHECO, cuando lo oyó leer. Las palabras de éste en esta congregación son enérgicas y un poco duras, y van de alguna manera contra los mismos Legados que habían corregido el decreto; pide se señale a su creencia con la nota de *pía*: «Reliqua vero decreti mihi pla-

73 CT V, 208, 26.
74 CT V, 217, 8.
75 *Hist.* 1, VII, c. 7, n.º 1, p. 265.
76 JUNGMANN, *Dissert. in Hist. Eccles.* VII, p. 91, etc.
77 CT V, 162; 217.—ASTRAIN, o. c. I, 527 s.
78 CT V, 218, 23.
79 CT V, 219, 30, y nota 1.ª; I, 76, 18.

cent omnino, preter quam quod in fine decreti ponitur, videlicet: *Declarat autem sancta synodus* etc., etc. Hec enim declaratio non est iuxta decretum synodi; nam in proxima congregatione plus quam due ex tribus partibus tenuere eximendam esse a decreto beatam virginem Mariam, cum hac adiectione, videlicet: *de qua pie creditur sine peccato originali conceptam fuisse*» [80].

A pesar de hallarse ausentes en esta congregación, varios de sus partidarios (los obispos de Siena, de Ascoli y de Vayson) y de haberse pasado al otro bando ya abiertamente sostenido por los Legados otros tres (los obispos de Rieta, Lucena y Caorle), sin embargo aumentó el partido de Pacheco con nuevos Padres. He aquí todos los que apoyaban su proposición: Los arzobispos de Aix, de Sassari, de Matera, de Upsal, de Palermo y de Armagh; los obispos de Cambrai [81], de Mileto, de Cádiz, de Pienza, de Cios, de San Marcos, de Capaccio, de Castelmar, de Siracusa [82], de Bitonto, de Badajoz, de Astorga, el Procurador de Augusta [83] y el General de los Servitas [84]. Hay otros varios en los que no se ve claro el pensamiento. El secretario del Concilio Massarelli dice que fueron 24 los que siguieron a Pacheco [85].

Sin embargo, una mayoría, 32 Padres, aprobaron la redacción del decreto tal como estaba. De éstos, varios creían en ese dogma, pero no les parecía conveniente ni su definición, ni una aprobación con perjuicio de la otra parte, y se conformaban «si aliquo pacto declararetur Beatam Virginem in decreto ipso non comprehendi» [86].

Algunos dan el placet a todo el decreto y en particular a la declaración que se hace acerca de la Virgen «quoad conceptionem». Así lo aprobaron los obispos de Cava [87], de Pesaro, de Lanciano [88], de Milos [89], etcétera; otros, como el de Senigallia, el de Piacenza y De Nobili [90], insisten en que no se favorezca a una de las dos creencias y el último añade: «Quoad conceptionem nulla pars laedenda est ante quam discutiatur, et partes audiantur. Nihil agatur de ea inconsulto Pontifice».

Varios en esta congregación, como también en la del 8 y 16, indican que esta cuestión no se puede resolver sin dar tiempo a una larga deliberación, cosa por entonces imposible, debido a la premura del tiempo [91].

80 CT I, 76, 16.
81 CT V, 220.
82 CT V, 221.
83 CT V, 222.
84 CT V, 223.
85 CT V, 223, 17.
86 CT I, 76, 36.
87 CT V, 220.
88 CT V, 221.
89 CT V, 222.
90 CT V, 220.
91 Cf. CT I, 80, 27 y 33...

Terminado que hubieron de hablar en esta congregación todos los Padres, recogiendo el parecer de la mayoría dijo el Cardenal De Monte [92] que «Quoad conceptionem ipse sit in opinione quod sit concepta sine peccato originali, tamen non videtur quod de ea nunc sit aliquid dicendum. Laudavitque verba decreti esse bene posita circa hoc».

No estaba con esto conforme Pacheco, y apoyado en los veintitantos Padres que ratificaron su propio voto, y con cierta violencia por no darse satisfacción a su fe y a su piedad, ataca con energía a los dominicos, por respeto a los cuales no quería el Concilio acceder a su petición, y arguye a los Legados representantes del Romano Pontífice y al Sínodo, que lo era de toda la Iglesia universal: «Considerandum est conceptionis festivitatem a sancta Romana Ecclesia celebrari, et cum ea esse consensum universalem ecclesiae, excepto duntaxat Dominicanorum ordine. Propterea aliquid statuendum esse, ut huic tam pie opinioni aliquid detulisse videretur, cum maxime in praeterita congregatione id obtentum fuisset, et in hac etiam plures id sentiant» [93]. No era, pues, mucho, lo que, según el mismo Pacheco, se pedía. Este exabrupto, dolió a los Legados y al Sínodo, y hubo un pequeño revuelo. El Cardenal Santa Cruz le respondió en el mismo tono y entre los dos se entabló un diálogo bastante vivo. El ambiente de la congregación estaba caldeado [94]. Para terminar el conflicto, se propuso poner de nuevo a votación la última cláusula del decreto «Declarat... etc.» [95], un poco modificada, sin las palabras «*de qua re nihil ad praessens declarare intendit*» [96].

Ante el parecer de la mayoría de los Padres y de los mismos Legados, varios obispos partidarios de Pacheco, juzgaron más conveniente seguir la opinión de la mayoría. Por eso sólo el Cardenal Pacheco y once más dieron el non placet en esta votación. Estos fueron los arzobispos de Sassari y de Palermo, los obispos de Cambrai, de Mileto, de Cádiz, de Pienza, de Agde, y el General de los Servitas [97]. El arzobispo de Armagh y el obispo de San Marcos [98], siguieron pidiendo se calificase a esta doctrina de más pía. Sin embargo, 38 Padres dieron el placet a la fórmula propuesta.

Solamente consta, en las actas, de dos obispos que defendieron públicamente en esta congregación que la Virgen María no fué concebida sin pecado original. Estos fueron los obispos de Mótula [99] y de Bertinor [100].

92 CT V, 223.
93 CT I, 76.
94 CT I, 76, 50; 77.
95 CT V, 223, 18-34.
96 CT I, 76, 16. Cf. CT I, 77, 5; CT X, 527, 17-24.
97 CT V, 223.
98 CT V, 223.
99 CT V, 221.
100 CT V, 222. Del Cardenal Santa Cruz dice Severoli en su diario: «Non minus conceptam Virginem in peccato tenet, quam teneat Glennensis contrariam partem (CT I, 76, 50»; pero no dice que defendiese esto en esta congregación.

Duró esta congregación cinco horas; indican el acaloramiento que hubo en ella las palabras con que termina Severoli su narración: «Tandem hinc inde adhuc acclamantibus patribus congregatio soluta est, cum iam esset hora decima septima» [101].

4.ª ETAPA. El 16 de Junio se reunieron de nuevo en congregación, los Padres, para ultimar los decretos que se habían de publicar en la sesión solemne del día siguiente. Fué leído por Massarelli el decreto del pecado original [102].

A continuación habla PACHECO el primero, más sosegado, pidiendo esta vez que se añadan las palabras «quae alias dixerat, videl. *prout magis pie a maiori parte Ecclesiae, vel a multis, creditur, B. Virginem esse conceptam sine peccato originali*» [103]. Diez y siete Padres siguieron este parecer. Al terminar la votación, queriendo que hubiese más uniformidad en la aprobación del decreto, se dirigió DE MONTE a Pacheco, como a jefe del grupo, para convencerle, diciendo «se non minus opinionem conceptionis B. Virginis Mariae sine peccato tenere, quam ipsemet, sed ad verba decreti descendisse, quando neque tempus esset discutiendi de ea re, neque videre per verba posita aliquid praeiudicium B. Virgini generari»; pero el Cardenal PACHECO no cede «etiam si Caesar id iuberet, nisi synodus idipsum prius statuat» [104].

En la sesión solemne del 17, aún se levanta la voz de trece Padres del partido de Pacheco. Este persiste en su petición [105] y le apoyan el arzobispo de Palermo, los obispos de Cambrai, de San Marcos [106] y el General de los Servitas [107]. El obispo de CLERMONT dice que «de conceptione vellet, quod absolute diceretur, Beatam Virginem conceptam esse sine peccato originali» [108]. El de SIENA aprueba el decreto si no «affertur praeiudicium Beatae Mariae Virgini» [109]. El de SASSARI al que parece apoyar también el de Castelmar [110] dice que no aprueba la cláusula donde trata de la Concepción de la Virgen: «nam offenditur pars altera, et alteri non satisfit, et est excitare veteres tragoedias, prout tempore publicationis Sixtinae, de qua in decreto» [111]. Estas palabras querían conseguir el inclinar al Concilio a tratar de esta cuestión y decidirla, que era su deseo, como se trasluce de las congregaciones anteriores [112]. Algunos obispos partidarios de Pacheco ya al fin se contentaban con que constase en el decreto

101 CT I, 77, 9.
102 CT V, 235.
103 CT V, 235.
104 CT V, 236, 21-18.
105 CT V, 240, 13.
106 CT V, 240.
107 CT V, 241, 10.
108 CT V, 240 29.
109 CT V, 246, 23.
110 CT V, 240, 37.
111 CT V, 240.
112 CT V, 235; 223; 220; 199; 167.

de alguna manera una prohibición de predicar en contra de la Inmaculada Concepción. Estos fueron el arzobispo de Aix, los obispos de Cíos [113], de Calahorra y de Canarias [114]. Como se ve, en esta última reunión muchos de los antiguos seguidores de Pacheco cedieron ante la oposición del Concilio.

Para terminar esta cuestión enumeremos los Padres que en el Concilio mostraron —según consta en las actas— su creencia en la Inmaculada Concepción. Fueron el Cardenal de Monte y Pacheco, los arzobispos de Aix, de Sassari, de Siena, de Matera, de Upsal, de Palermo y de Armagh; los obispos de Senigallia, de Ascoli, de Cambrai, de Cava, de Mileto, de Cádiz, de Pienza, de Clermont, de Cíos, de Rieti, de San Marcos, de Capaccio, de Vayson, de Castelmar, de Agde, de Lucera, de Siracusa, de Caorle, de Bitonto [115], de Badajoz, de Astorga, de Huesca, de Calahorra y de Canarias, el Procurador de Augusta, el General de los Ermitaños de San Agustín [116], el de los Carmelitas [117] y el de los Servitas. En total: de 69 Padres, consta de 38 que creían en la Inmaculada Concepción.

III. REDACCION APROBADA

A) *Texto*

Con esta digresión, tal vez un poco larga, nos hemos casi olvidado del canon segundo. Un cuadro comparativo de su primera redacción, correcciones (prescindiendo en parte de las hechas al *secundum communem legem*) y de la redacción definitiva nos indicará las anotaciones de los Padres que fueron o no atendidas.

REDACCION PRIMERA [118]	ANOTACIONES	REDACCION DEFINITIVA [119]
Si quis soli Adae praevaricationem suam non et eius *propagini*	1) posteritati	Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini
asserit nocuisse acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit,		asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit
non nobis, sed sibi soli eum perdidisse, inquinatumque illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum	1) non omnibus	sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum

113 CT V, 240.
114 CT V, 241.
115 CT V, 194, 5; 202.
116 CT V, 203.
117 CT V, 223.
118 CT V, 196.
119 CT V, 239; DB, 789.

secundum communem legem transfudisse	1) sup. 120 estas palabras 2) no se sup. 3) añ. nisi privilegio...	transfudisse,
non autem et peccatum, cui pro poena debetur utraque mors, corporis videlicet et animae.	1) peccatum vere et proprie. 2) peccatum quod mors est animae. 3) mors corporis et peccati 4) mors animae aeterna.	*non autem et peccatum, quod mors est animae:*
Anathema sit. Cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt [121].		Anathema sit. Cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt [121].

Las correcciones introducidas en la primera parte de este canon en su redacción definitiva tienen su razón de ser en la mayor claridad (norma cuarta) [122].

Hay un pequeño cambio en el orden de las palabras al principio del canon «Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non...». Y notemos la semejanza que hay con las palabras de la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM de la congregación del 31 de Mayo, la cual dice «Quae Adae praevaricatio non solum sibi sed toti...» [123]. Y dado el influjo que hemos visto en otras ocasiones que tiene dicha SUMMA de Massarelli, no parece improbable que repasando las actas y resúmenes de las congregaciones anteriores, al corregir el decreto se inspiraron en dichas palabras al hacer esta corrección.

Por paralelismo con las palabras antedichas (si quis Adae praevaricationem sibi soli et non...) parece que se cambió también el orden de las palabras que vienen poco después *sibi soli et non nobis*.

El que proponía que se pusiese *posteritati* por *propagini*, no sabemos que razones alegaría, pero no debieron ser muy convincentes cuando no fué atendida su petición, conservándose la misma palabra que usa el Arausicano.

Tampoco fué admitida la sustitución de *omnibus* en vez de *nobis*.

Las principales correcciones fueron en la segunda parte del canon «*in omne genus*, etc.... *animae*».

En cuanto a las palabras *secundum communem legem transfudisse* ya vimos cómo fueron suprimidas dichas palabras y añadido al fin del decreto una cláusula aclaratoria respecto a la Concepción de María.

120 sup. = suprimirse; añ. = añadirse.
121 Rom. 5, 12.
122 Cap. III, II.
123 CT V, 181, 19.

La anotación hecha por los teólogos de determinar la palabra *peccatum* con las palabras *vere et proprie,* con el fin de evitar que los herejes pudieran falsamente entender *peccatum* en sentido impropio no fué admitida: sin embargo con la corrección de las palabras siguientes, se evitaba esa falsa interpretación.

Fué admitida la advertencia de sustituir las palabras *peccatum, cui pro poena debetur utraque mors, corporis videl. et animae* por *peccatum, quod mors est animae.* La razón de este cambio, aunque no consta en las actas, sin embargo por la norma a seguir de los Legados y el Concilio y por la advertencia de los teólogos que ha poco hemos visto, se deduce que debía de ser, ya por no apartarse de lo dicho por el Arausicano (pues a la Iglesia no le gusta aceptar fórmulas nuevas sin motivo suficiente), ya porque nadie negaba que al pecado original se le debía la muerte corporal, como se dice en el mismo canon poco antes, ya para más claridad de expresión.

B) *Doctrina del canon segundo.*

Trata éste del pecado original y sus efectos en los descendientes de Adán, o mejor dicho, nos describe este pecado en el género humano a través de los defectos que le acarreó. Para ello nos indica el estado a que estaba elevada la naturaleza humana antes del pecado original, la existencia del pecado original en todos los hombres y las consecuencias que nos trae este pecado. Como se ve, guarda este canon un paralelismo de doctrina con el primero. La materialidad de la redacción es en varias cláusulas una negación, contradicción o condenación de frases y doctrinas heréticas.

Del género humano, sintetizado en aquel entonces en Adán, nos dice el canon que poseía la gracia santificante y la justicia original, la inmortalidad corporal y la felicidad.

Acerca del pecado original en el género humano, afirma su existencia, su universalidad y que es verdadero pecado.

Consecuencias que trae a los hombres dicho pecado, son la pérdida de la gracia santificante y de la justicia, la muerte corporal, y demás penas corporales.

Con añadirse al fin del canon el testimonio de San Pablo, se afirma además que este apóstol en este pasaje de su carta trata del pecado original, verdadero pecado en todos los hombres.

Conviene advertir que en este canon se nos describe el pecado original, pero sin distinguir expresamente cuál sea la naturaleza de este pecado y cuáles sus efectos.

Al fin del decreto, como consecuencia de la discusión de la tan debatida frase de este canon, se añadió la cláusula: «Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus non esse suae intentionis, comprehendere in hoc de-

creto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei Genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV, sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat» [124].

Acerca de esta cláusula nos dice Pío IX en la Bula *Ineffabilis Deus* lo siguiente: «Hac enim declaratione Tridentini Patres, ipsam Beatissimam Virginem ab originali labe solutam, pro rerum temporumque adiunctis, satis innuerunt, atque adeo perspicue significarunt, nihil ex divinis litteris, nihil ex traditione Patrumque auctoritate rite afferri posse quod tantae Virginis praerrogativae quovis modo refragetur» [125].

CANON TERCERO

«Si quis morbum huius originalis peccati, quod unum est et in nobis propagatione, non imitatione diffusum residet unicuique proprium, vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit auferri, quam per meritum unius D. N. Jesu Christi, qui Deo nos in sanguine suo reconciliavit factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio; aut negat, ipsum meritum nobis per fidem et baptismi sacramentum applicari: anathema sit. Huic enim omnes prophetae testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum; neque aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Et illa: Quicumque baptizati estis, Christum induistis» [1].

I. ORIGEN DE ESTA REDACCION

Tal como se halla redactado este canon no tiene, como los cánones primero y segundo, precedente en documentos conciliares o pontificios anteriores. Parece todo él nacido en su redacción del mismo Concilio de Trento. Veámoslo en el siguiente esquema:

SUMMA SENTENTIARUM PATRUM	CANON 3.º DEL TRIDENTINO [2] Redacción primera
	1) Si quis morbum eius originalis peccati, quod unum est et
2) Quod peccatum unicuique inest proprium, transfunditurque in nos per propagationem, non per imitationem [3]	2) in nobis propagatione, non imitatione diffusum resident unicuique proprium,

124 CT V, 240, 5; DB 792.
125 Collectio Lacensis VI, 842, ss. Cf. Pesch III, n.º 353. Puede verse, además, sobre el valor de esta cláusula final del decreto Tridentino en favor del dogma de la Inmaculada Concepción, Teófilo Ayuso, *El Concilio de Trento y la Inmaculada Concepción*, pp. 58-38, Lérida 1930; y Le Bachelet, *Immaculée Conception*, DTC, VII, 1166-1169.
1 CT V, 197.
2 CT V, 197.
3 CT V 181, 20.

3) vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit auferri, quam per meritum unius D. N. Iesu Christi, qui Deo nos in sanguine suo reconciliavit factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio 4;

4) alii (dicunt) quod primum seu principium fidem et baptismi sacramentum applicandum baptismus, per quem Christi passio applicatur 5

4) aut negat, ipsum meritum nobis per fidem et baptismi sacramentum applicari:

5) Anathema sit. Huic enim omnes prophetae testimonium perhibent remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes qui credunt in eum; neque aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri 6. Unde illa vox: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi 7. Et illa: Quicumque baptizati estis, Christum induistis 8.

Las primeras frases de este canon están tomadas, con pequeñas variantes, de la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM de Massarelli. Después veremos cómo se mudó *residet* por *inest*, que se lee en la SUMMA, y cómo se hizo algún otro cambio de palabras que se hallaban también en dicho resumen.

Del resto del canon no he podido averiguar si su redacción material fué tomada de algún otro texto, o si fué hecha por los autores del decreto Sin embargo, leídas las actas de la congregación del día 4 y 5 de Junio vemos que dicha redacción y contenido expresa y puntualiza el común sentir de los Padres expuesto por éstos en dichas congregaciones. Y fué tan acertada, que en la congregación del 8 de junio, a excepción de un punto y cuatro cosas de poca importancia, fué aprobada por los obispos.

Para mejor entender el por qué de la redacción de este canon veamos las herejías que tenían presentes los autores al redactarlo.

En la lista que se leyó en la congregación del 9 de junio, lista que sin duda ya habían tenido antes delante los redactores del decreto al redactarle, se lee: «Tertius decimus error est eorum qui tenent non unum esse peccatum originale sed plura». «Septimus [error] est Pelagii, peccatum originale esse praevaricationis Adae imitationem». «Quartus quem Pighius sequi videtur peccatum originale nihil esse in unoquoque nostrum, sed esse dumtaxat ipsam Adae praevaricationem, quae re vera nobis non inest, sed soli Adae». Y termina la lista de errores con estas palabras «Quorum errorum unusquisque hodie suos habet defensores» [9].

4 1 Cor. 1, 30.
5 CT V, 195, 29.
6 Act. 4, 12.
7 Io. 1, 29.
8 Gal. 8, 27.
9 CT V, 212, 213.

Respecto al remedio de este pecado dice el error décimo: «Decimus est Psallianorum, Euchitarum, Messalianorum et Manichaeorum, baptismum infantibus nihil prodesse. Quem errorem etiam anabaptistae sectantur» [9]. Se podía, además, citar aquí otros errores que después veremos al hablar del canon 4.º.

Veamos ya cómo se discutió este canon. Las modificaciones que se propusieron, si exceptuamos alguna que otra, fueron de escasa importancia. Todas ellas las podemos dividir en dos grupos; el primero comprende las hechas en las cláusulas «*Si quis morbum... sanctificatio et redemptio*»; el segundo, las hechas al resto del canon.

II. DISCUSION SOBRE LA REDACCION DEL CANON

A. *Si quis morbum... redemptio*

La palabra *morbum* no le placía al obispo de Vayson [10] y en su lugar proponía *vitium*. El cardenal Pacheco [11], y en la junta de teólogos alguno de éstos [12] pidieron que se suprimiesen las palabras *quod unum est*. Pero algún Padre, según consta en el resumen de la congregación, salió al paso proponiendo la fórmula precisa para este caso, y fué que se dijese en el canon: *Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est* [13]; con lo cual se quitaba la metáfora *morbum*, que daría lugar a falsas interpretaciones, y se explicaba, además, el sentido de *unum*.

Nobis propagatione, non imitatione diffusum. Al de Caorle [14] le parecía mejor poner *omnibus* en vez de *nobis*, «nam dictio *nobis* videtur referri post baptismum». Los obispos de Vayson [15] y de Lanciano [16], el procurador de Tréveris [17] y algunos teólogos [18], preferían poner *propagatione non imitatione tantum*, o, *non solum imitatione, sed propagatione*.

Residet unicuique proprium. De Nobili pedía se añadiese a estas palabras una explicación, v. gr., *non proprium voluntate aut voluntate accersita, sed contagione et vitio propaginis a parentibus contracta et tamquam inhaerente in carne uniuscuiusque* [19]. Proponían otros sustituir la palabra *residet* por *inest* [20].

10 CT V, 200, 55.
12 CT V, 208.
11 CT V, 199.
13 CT V, 208.
14 CT V, 207.
15 CT V, 201.
16 CT V, 202.
17 CT V, 203.
18 CT V, 218, 10.
20 CT V, 208, 36.

Vel per humanae naturae vires. En la junta de teólogos se propuso añadir *per solas humanae naturae vires* [21]. Esta anotación que no fué atendida en la corrección del decreto, la recogieron algunos Padres en la congregación del 14, y la presentaron de nuevo a la consideración del concilio. Así lo hicieron el arzobispo de Armagh [22], el obispo de Cíos [23] y el Procurador de Augusta [24].

Algún Padre propuso *asserit tolli* en vez de *asserit auferri* [25]. Más tarde se dió la razón de esta preferencia.

Quam per meritum unius, propuso otro, *addatur mediatoris* [26], como se dice en el decreto «Pro Jacobitis» [27].

B. *Aut negat... induistis*

La segunda parte del canon es la más debatida. No es extraño; había que aquilatar bien los conceptos, pues era uno de los puntos principales que atacaban los luteranos.

Aut negat ipsum meritum nobis per fidem et baptismi sacramentum applicari. Esta frase fué objeto de muchas interpelaciones de los Padres y teólogos. En el capítulo en que expuse la doctrina de los adversarios al hablar del remedio del pecado original, vimos cómo algunos sostenían que sólo la fe sin obras es lo que justifica, que el bautismo era mero excitante de aquélla y que éste sin ella era inútil; y de ahí deducían algunos la inutilidad del bautismo administrado a los niños, por no tener éstos fe [28]. Teniendo esto presente entenderemos mejor los reparos de los Padres.

La disputa se entabla alrededor de la palabra *fides.* A ninguno de los que hablan de dicha palabra les place tal como está en el canon.

El obispo de Ascoli argumentaba así: Quemadmodum aliqua recta intentione dicta in praesenti decreto possent profani trahere in malam partem, puta quod... *per fidem et baptismum applicantur merita Christi,* dicent haeretici: ergo opera non sunt necessaria» [29]. Esta misma razón se dijo en la junta de teólogos del 10 de junio: «Verba illa *per fidem et baptismi sacramentum* advertantur propter opera, ne assentiamus Melanchtoni, qui idem tenet. Dicatur *per fidem vivam*» [30].

El Procurador de Tréveris proponía una modificación que soslayaba

21 CT V, 218.
22 CT V, 220.
23 CT V, 221.
24 CT V, 222.
25 CT V, 208, 36.
26 CT V, 208, 37.
27 Mansi 31 b, 1738; DB 711.
28 Cfr. CT V, 204, 14.
29 CT V, 205, 6.
30 CT V, 217, 23.

la dificultad: «Ibi *per fidem*, proponia, dicatur *per fidei sacramentum*» [31]. Y en la junta de teólogos antes citada, propusieron algunos la supresión de la palabra, ya redactándose así: *per Jesu Christi gratiam, quae in baptismo confertur* [32], ya, según otros, diciendo simplemente *per secramentum baptismi* [33].

Sin embargo, otros tomaron en la disputa otro camino. El arzobispo de Corfú [34] y el obispo de Pienza [35] pedían que se suprimiese la palabra *fidem* «quia parvuli non habent fidem». E inmediatamente antes el arzobispo de Sassari (Turritanus) dijo: «In baptismo parvulorum declaretur quomodo in fide ecclesiae aut parentum baptizentur» [36]. Se recoge este deseo en la junta de teólogos del 10 de Junio y se indica la cláusula aclaratoria que se podía añadir, y era *per fidem propriam vel alienam*» [37].

En resumen, la palabra *fides* tal como se halla en el canon no es del agrado de Padres ni de teólogos.

Per baptismi sacramentum. El arzobispo de Sassari (Turritanus) [38] indica que se debe hacer mención en este canon del bautismo de los adultos. Apoyan esta proposición los obispos de Vayson [39] y de Siracusa [40].

De Nobili creía que se debía en este mismo canon salir al paso a los protestantes, que, entre otras cosas, decían que los sacramentos, como cosa material no podían ejercer una virtud espiritual; y así pedía que a continuación de *per baptismum* se añadiese «*ut instrumentum divinae virtutis*» [41].

Según consta en el resumen de esta congregación del 8 de junio, se propuso también que a las palabras «*baptismi sacramentum*, se añadiese *in forma Ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis*» [42]. Fórmula ésta que fué adoptada en la corrección del canon.

También se pidió fuesen suprimidas las palabras *Huic enim omnes prophetae... aliud nomen* [43].

No agradó al de Ascoli la cita escriturística *Ecce qui tollit peccata mundi*, porque en San Juan se dice *Ecce qui tollit peccatum* [44]. En la junta de teólogos se indicó que se suprimiese este testimonio, pues bastaba con el que a continuación se ponía *quicumque...* [45]. No habiéndose suprimido

31 CT V, 203; CT V, 166, 5.
32 CT V, 217, 29.
33 CT V, 217, 29.
34 CT V, 199.
35 CT V, 200.
36 CT V, 199.
37 CT V, 217, 10. Las actas dicen así: *Ibi per fidem propriam* addatur *vel alienam*. Debe entenderse esto de la siguiente manera: *per fidem*, addatur *propriam vel alienam*; pues el canon no dice *per fidem propriam* sino solamente *per fidem*.
38 CT V, 199.
39 CT V, 201.
40 CT V, 202.
41 CT V, 205.
42 CT V, 208, 37. Cfr. CT V, 204, 19.
43 CT V, 209, 1.
44 CT V, 205.
45 CT V, 217, 29.

CONCILIO DE TRENTO

Parte central del cuadro del testero en el Salón de Actos de la actual Universidad Pontificia de Salamanca

dicho testimonio en la corrección del decreto, pidieron los ABADES en la congregación del 14 que al menos se corrigiese y se dijera *peccatum mundi* «Ne adversarii nobis impingant..., ut bibliae correctae habent» [46].

III. REDACCION DEFINITIVA

A) *Texto.*

Veamos cómo fué corregido el canon por los Legados según estas anotaciones, haciendo para ello un cuadro comparativo.

REDACCION PRIMERA [47]	ANOTACIONES	REDACCION DEFINITIVA [48]
Si quis huius *morbum* originalis peccati *quod unum est*	1) vitium. 2) om. 49 quod unum est 3) póngase: hoc Adae peccatum, quod origine unum est	Si quis *hoc Adae peccatum quod origine unum est*
et in nobis	1) omnibus	
propagatione, non imitatione diffusum	1) propagatione, non imitatione tantum	et propagatione, non imitatione *transfusum*
residet unicuique proprium	1) inest 2) non proprium voluntate aut voluntate accesirta...	*omnibus inest* unicuique proprium,
vel per humanae naturae *vires,*	1) añ.: solas 2) no añ.: solas	vel per humanae naturae vires,
vel per aliud remedium asserit *auferri,*	1) tolli	vel per aliud remedium asserit *tolli,*
quam per meritum *unius* D. N. Iesu Christi, qui Deo nos in sanguine suo rereconciliavit factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio;	1) unius mediatoris	quam per meritum *unius mediatoris* D. N. Iesu Christi qui n o s D e o r e c o n c i l i a v i t i n s a n g u i n e s u o, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio;
aut negat ipsum meritum nobis *per fidem.*	1) om.: per fidem 2) per fidem vivam 3) per fidei Sacramentum 4) per fidem propriam vel alienam.	aut n e g a t i p s u m C g r i s t i I e s u m e r i t u m
et baptismi sacramentum applicari:	1) per Iesu Christi gratiam quae in baptismo confertur.	per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari:

46 CT V, 222.
47 CT V, 197.
48 CT V, 239; DB 790.

	2) ut instrumentum divinae virtutis. 3) baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam parvulis, quam adultis	
Anathema sit.		Anathema sit.
Huic enim omnes prophetae testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes qui credunt in eum:	1) om.: Huic enim.. in eum.	
neque aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.		Quia non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.
Unde illa vox: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.*	1) om.: Ecce... mundi 2) peccatum mundi.	Unde illa vox: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi.
Et illa: Quicumque baptizati estis, Christum induistis.		Et illa: Quicumque baptizati estis, Christum induistis.

Consideremos brevemente las correcciones admitidas o rechazadas. La palabra *vitium*, propuesta por el de VAYSON, no era mucho mejor que *morbum* que tenía el canon, pues ambas podían tener torcida interpretación y aceptarlas también en este caso los adversarios: Zuinglio, los pelagianos, etc., etc. Más acertada era la anotación *hoc Adae peccatum*, que fué la que se admitió en el decreto.

Quod unum est origine: esta corrección fué motivada por PACHECO y algunos teólogos que pidieron se suprimiera la frase en su primera redacción *quod unum est*. Era la intención del decreto con dicha frase salir al paso de los que defendían que el pecado original no era uno, sino muchos, contra los cuales ya tuvo que luchar el Maestro de las Sentencias [50]; pero como por otra parte los pelagianos, Zuinglio y Pigio afirmaban que era uno «numerice et specifice», el decreto en su primera redacción salía únicamente al paso de aquéllos, y dejaba a las espaldas a estos segundos más temibles aún. La corrección que se hizo después en el decreto *quod unum est origine*, quitó este inconveniente.

La anotación del de CAORLE, *omnibus*, fué aquí tenida en cuenta; pues en este tercer canon *in nobis... transfussum residet unicuique proprium*, se podía entender *residet nobis baptizatis*; sin embargo en el canon segundo, donde no fué atendida esta misma advertencia, la frase *perdidit nobis* es verdadera, ya se entiende *nobis*, baptizatis vel non baptizatis, con tal de que comprenda a todos los hombres.

49 om. = omítase; sup. = suprímase; añ. = añádase.
50 CT V, 213.

Se cambió *diffusum* por *transfusum*, por ser esta expresión más exacta; y como tal parece que se introdujo también en el canon segundo *transfudisse*, además de que esta palabra se lee en la SUMMA SENTENTIARUM de Massarelli [51].

La palabra *inest* [52], como más expresiva y exacta, sustituyó a *residet*. La notación de DE NOBILI a esta palabra no se incluyó en el decreto, porque la misma o parecida idea ya se decía en las palabras anteriores.

Varios Padres y teólogos quisieron que se dijese *per humanae naturae solas vires*. Sin embargo, la adición *solas* no fué admitida.

Fué reformada la cláusula *aut negat ipsum meritum per fidem et baptismi sacramentum applicari* en esta forma: *aut negat ipsum meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam parvulis quam adultis applicari*. Con cuya modificación las palabras *per fidem* desaparecían de este canon. Los autores del decreto cuando en su primera redacción pusieron dichas palabras, no parece que tuvieron en cuenta el silencio que sobre este punto hubo en las juntas de teólogos y congregaciones de Padres celebradas desde el 24 de Mayo hasta el 8 de Junio. En las actas de la reunión de teólogos de dicho 24, no se menciona la fe; y en las siguientes congregaciones de Padres, solamente dos o tres hablan de ella [53]. Todo ello parecía indicio de que no se veía necesidad alguna de hablar de ella en el decreto del pecado original.

Incluída sin embargo en el decreto en la congregación en que se discute éste, ningún Padre sale en defensa de las palabras *per fidem*, tal como se hallan en el canon; unos piden su supresión, otros que se añada alguna aclaración. Por todo lo cual los correctores del decreto juzgaron oportuno suprimir dicha palabra, y dejar la cuestión de la fe para cuando se tratase de los sacramentos [54].

En cambio fué aceptada la modificación *per baptismi sacramentum in forma Ecclesiae rite collatum tam parvulis quam adultis*, tomada del Concilio Lateranense IV [55]. Con ello se zanjaba la cuestión anterior de la fe, y se accedía al deseo de que se hablara en este canon del bautismo de los adultos.

No fueron atendidas otras anotaciones. Algunos Padres y teólogos propusieron a las palabras *propagatione non imitatione*, añadir *tantum* o *solum* [56]. Según esto, la frase completa debía ser así: *hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione non tantum imitatione, transfusum omnibus*... Esta proposición en su universalidad no parecía del

51 CT V, 181, 21 y 30.
52 Recuérdese que se hallaba así en la *Summa Sententiarum* de Massarelli (CT V, 181, 20).
53 El de Siracusa (CT V, 185, 191) y Seripando (CT V, 194).
54 Este punto se trata en el canon 13, *De sacramento baptismi*, en la sesión séptima, DB 869.
55 *Cap. I. De fide Catholica* DB 430.
56 CT V, 201, 1.

todo exacta para incluirla en el canon, ya que de los niños que mueren antes del uso de la razón (incluídos ciertamente en la palabra *omnibus* del canon) no se puede decir *peccatum propagatione non tantum imitatione transfusum*. Esto por una parte; por otra, teniendo presente la herejía condenada en este decreto, que dice que cualquier acto de los niños, aunque carezcan de razón, es pecado, y en esto consiste el pecado original [57] vemos que la expresión del canon en su primera redacción y que permaneció después, tiene su razón de ser, siendo a su vez una condenación más explícita de la doctrina pelagiana en este punto.

La advertencia de De Nobili de añadir a la palabra *baptismum* la explicación *ut instrumentum divinae virtutis* tampoco fué admitida, por tener esto un lugar más adecuado al tratar de los sacramentos.

Tampoco se admitió la supresión o corrección de la cita tomada de la Escritura *qui tollit peccata mundi* [58].

B) *Doctrina de este canon.*

Este canon es una transición entre la primera parte del decreto que trata del pecado original y sus consecuencias (canon 1.° y 2.°) y la segunda, remedio de este pecado y efectos de él (4.° y 5.°). Y más propiamente hablando, se trata en el canon 3.° en primer lugar de algunas notas del pecado original, y en segundo lugar del remedio en general.

El sentido de las palabras de la primera parte del canon es claro si se tienen presentes las herejías que quiso condenar [59]. El pecado original, dice, es uno por su origen, se propaga a todos los hombres [60], y está realmente como cosa propia en cada uno de nosotros.

En la segunda parte de este mismo canon afirma que el único remedio son los méritos de Cristo, aplicados a los niños y a los adultos por el bautismo *in forma Ecclesiae rite collatum*; las fuerzas humanas no son capaces de quitarnos este pecado.

CANON CUARTO

El decreto, en su primera redacción, constaba solamente de cuatro cánones, el último de los cuales, saltaba a la vista que era demasiado largo. Por eso, en la reunión de teólogos del 10 de Junio, se propuso que éste se

57 «Duodecimus [error] est eorum qui dicunt, quoslibet infantium actus, quamvis ratione careant, esse peccata, atque in eiusmodi consistere peccati originalis rationem, nullaque alia ratione eos esse baptizandos quam ut haec sola peccata expientur». CT V, 213, 5.

58 Knabenbauer, dice que ἁμαρτία se puede traducir *peccatum* o *peccata*. *Comment. Ev. secund.* Jo. 1, 29, p. 111.

59 Cf. pág. 127.

60 Sobre la opinión de los obispos y teólogos del Concilio de Trento acerca de la propagación del pecado original, escribió un artículo W. Koch con el título *Das Trienter Konzilsdecret de peccato originali* en la revista *Theologische Quartalschrift*, 1913, página 450 ss., 552, ss.; 1914, pág. 101, ss.

dividiese en dos cánones: «In primo ponatur baptismus parvulorum, in secundo, remanentia post baptismum» [1]. Lo cual se hizo en la redacción definitiva.

Para más facilidad y claridad, examinaremos primero el canon 4.°, y después el canon 5.°, o segunda parte del canon 4.°.

I. ORIGEN DE LA REDACCION DEL CANON 4.°

Como el canon 4.° está tomado al pie de la letra del canon 2.° del Concilio Cartaginense III, con algunas pequeñas variaciones, comparémoslos para verlo mejor.

CANON 2.° DEL CARTAGINENSE III [2]	CANON 4.° DEL TRIDENTINO [3] REDACCIÓN PRIMERA
1) Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat,	1) Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat
	2) *etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti;*
3) aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati,	3) aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati
4) quod regenerationis lavacro expietur.	4) quod regenerationis lavacro necesse sit expiari.
	5) *ad vitam aeternam consequendam,*
6) unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur: anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est, quod ait Apostolus: «Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt» 4, nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit.	6) unde fit consequens ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera sed falsa intelligatur: anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est, quod ait Apostolus: «Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt» 4, nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit.
7) Propter hanc enim regulam fidei	7) Propter hanc enim regulam fidei *ex traditione apostolorum*
8) etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt,	8) etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt,
9) ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt.	9) ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione *con*traxerunt.

1 CT V, 218, 4.
2 CT V, 170; DB 102. Cfr. CT V, 184 35.
3 CT V, 197.
4 Rom 5, 12.

10) *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei* 5.

Como se ve, solamente tiene tres cláusulas el canon tridentino que no se encuentran en el Cartaginés; y son *etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti,* contra Calvino; *ad vitam aeternam consequendam,* contra la doctrina pelagiana, renovada por algunos protestantes [6]; y *ex traditione apostolorum.*

Las demás variantes son muy secundarias.

Hay dos cambios de palabras: *fit* por *sit,* y *contraxerunt* por *traxerunt.* Parece que la palabra *contrahere* precisa algo el concepto, y de hecho se fué introduciendo esta palabra en documentos pontificios y conciliares posteriores [7].

Nótese, además, que el Tridentino añade, en confirmación de todo el canon (eso parece indicar la partícula *enim*), un testimonio que no cita el Cartaginense «Nisi *enim* quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei» (Io 3, 5).

Para el mejor conocimiento de las distintas cláusulas de este canon, recordemos las herejías que en él se querían condenar. Esta labor nos la facilita la ya tantas veces citada lista de errores que se leyó en la congregación del 9 de Junio [8]. «Octavus [error] eiusdem est Pelagii, quem Martinus Lutherus sequitur, ad peccatum huiusmodi expiandum in parvis baptisma non esse necessarium» [9]. «Undecimus est eorumdem anabaptistarum, parvulos in infantia baptizatos rebaptizandos esse». «Secundus est Valentini, Manichaei et Priscilliani, ex Christiano coniugio natos non contrahere originalis culpae contagionem. Quem errorem damnavit Innocentius I et profligavit Augustinus, lib. de peccat. meritis et remissione, cap. 25 et 26» [10]. Calvino defendía que a los hijos de los padres bautizados, aun antes de recibir el bautismo, no se les imputaba el pecado original [11].

Algunos pelagianos decían que los niños son bautizados para remisión de los pecados, no porque éstos tengan pecados, sino porque el bautismo es por su naturaleza eficaz para perdonarlos. Otros decían que eran bautizados para remisión de los pecados futuros. Otros herejes defendían «quos-

5 Io 3, 5.
6 En la congregación del 9 de junio se leyó una serie de errores sobre el pecado original. El nono decía: «Nonus eiusdem etiam Pelagii, ad quem errorem Martinus Lutherus accedere videtur, puellos non baptizatos morientes, non damnari, sed salvari et vitae aeternae fieri possessores, licet ad regnum Christi non pertineant», CT V, 212, 32.
7 Inocencio III en la epíst. «*Maiores Ecclesiae causas*» dice: «originale quod absque consensu *contrahitur*». DB 4 10. Y el mismo Papa, en la epíst. «*Eius exemplo*» dice: «tum illud originale peccatum *contractum*». DB 424. Clemente IV en la epístola «*Super quibusdam*» dice: «Tertium, quod parvuli ex parentibus *contrahunt* originale peccatum». DB 574, a; cf. DB 109, a; 536 etc.
8 CT V, 212, 213.
9 Cfr S. Augustinus, ML 44, 388; 33, 773.
10 ML 44, 175.
11 Cf Tapper, o. c. I, 57.

libet infantium actus, quamvis ratione careant, esse peccata, atque in eiusmodi consistere peccati originalis rationem, nullaque alia ratione eos esse baptizandos quam ut haec sola peccata expientur». «Nonus [error] etiam Pelagii, ad quem errorem etiam Martinus Lutherus accedere videtur, puellos non baptizatos morientes non damnari, sed salvari et vitae aeternae fieri possessores, licet ad regnum Christi non pertineant. Contra quem errorem late scripsit Augustinus».

Veamos ya las anotaciones que hicieron los Padres del Concilio a este canon.

II. DISCUSION ACERCA DE LA REDACCION DE ESTE CANON

Muy pocas advertencias se hicieron a este canon. De los que hablaron sobre él, Antonio Filhoi, Arzobispo de Aix fué el principal. Este, sin embargo, no concretó enmienda alguna, sino se limitó a indicar lo que en aquel canon se debía además definir y no se definía: «Nihil hic determinatur circa asserentes parvulos nasci in peccato, sed non illis imputari. Item nihil deciditur de asserentibus, parvulis remitti culpam, sed non conferri gratiam, de quo textus meminit, sed non definit cap. *Maiores* § *Ceterum* de Baptismo [12]. Item solverem motiva quorumdam dicentium, videri alteri per alterum iniquam conditionem afferri, sc. descendentibus ab Adam per ipsum Adam, ostendendo non iniquum, peccatum posteris imputari... Renovarem constitutionem contra illos qui tenebant baptismum inutiliter conferri parvulis nec eis remitti peccatum originale, moti quia baptizandus debet credere, intelligere et consentire» [13].

La primera anotación de este obispo, parece que ya estaba incluída y condenada implícitamente en el canon, pues éste iba, entre otros, contra Calvino, por la adición *etiam si fuerint a parentibus baptizatis orti*. Calvino sostenía que los hijos de los fieles nacían con pecado, pero no se les imputaba, por eso el canon también dice aun a esos, a *todos* hay que bautizarlos *in remissionem peccatorum*. La segunda anotación de este mismo arzobispo ya está incluída en la segunda parte del canon 4.º (que luego pasó a constituir por sí sola el canon 5.º) en las palabras *in baptismate per Iesu Christi gratiam quam confert et continet, non solum remitti reatum...*, frase universal. La anotación tercera del mismo Padre se atendió ya en el tercer canon, una vez corregido, ya en el cuarto.

El obispo de Caorle [14] hace una advertencia, que más toca a la teología moral que a la dogmática, sobre la licitud de bautizar a los hijos de los infieles.

12 Cf. DB 410, 483.
13 CT V, 204, 6.
14 CT V, 207.

En la junta de teólogos del día 10 se dijo: «Fiat aliqua mentio de parvulis qui decedunt sine baptismo, quod punientur tantum carentia visionis» [15].

III. REDACCION DEFINITIVA

En la redacción definitiva del decreto, no se mudó en nada este canon cuarto [16].

B. *Doctrina de este canon*

Trata de la necesidad del bautismo, como remedio contra el pecado original. En el canon anterior se empezó a hablar del remedio, méritos de Cristo aplicados por el bautismo; en este canon 4.º se trata de la necesidad para todos del bautismo como remedio, afirmándola expresamente en aquellos puntos que la negaban los herejes.

Cada frase, cada inciso de este canon, es una condenación de los distintos errores acerca de esta materia, como hemos visto al hablar del origen de él [17].

Se enseña en dicho canon que todos los niños, aun hijos de fieles, deben ser bautizados en remisión del pecado original, lo cual es necesario para conseguir la vida eterna. Por lo tanto, implícitamente, dice que la pena del pecado original en la otra vida es la privación de la vida eterna.

En este canon cuarto, como en el Cartaginés [18], se afirma de pasada que la generación es el medio de propagación del pecado original. Esto se completa con lo que se dijo después en el decreto de la sesión IV, capítulo tercero [19].

CANON QUINTO

(Canon cuarto, 2.ª parte)

«Hanc fidei et sanctorum patrum normam imitando haec sancta synodus fatetur ac declarat, in baptismate per Jesu Christi gratiam, quam confert et continet, non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum id auferri, quod veram et propriam peccati rationem habet, auferri sc. non radi neque tantum non imputari. In illis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, sed veteri exuto homine, et novo qui secundum Deum creatus est induto innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Ma-

15 CT V, 218.
16 CT V, 219, 4.
17 Cf. cap. III, *Canon Cuarto*, 1. *Origen de la redacción...*
18 DB 102.
19 DB 795.

nere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, naturae infirmitatem ac morbum, non solum apostolicis scripturis, sed ipsa experientia docta pariter fatetur et sentit, quae tamen nocere non consentientibus non valeat. Has peccati reliquias, quas B. Paulus aliquando peccatum vocat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse quod vere peccata sint, sed quia ex peccato sunt et ad peccatum inclinant. «Nam non sic permanent in membris eorum qui renati sunt, tamquam non sit eis facta plena remissio, ubi plena fit omnium peccatorum remissio, omnibus inimicitiis interfectis, quibus separabamur a Deo; sed manent in vetustate carnis tamquam superata et perempta, si non illicito consensu reviviscant et in regnum proprium revocentur». Ad hanc dicendi rationem non improbat, quod in scholis compendio dici solet, manere in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato» [1].

I. ORIGEN DE ESTA REDACCION

Este canon es la parte más típicamente, si podemos hablar así, tridentina. Su texto en su redacción integral no tiene precedentes en otros concilios, como nueva es la herejía que aquí se combate. La redacción está inmediatamente tomada de la doctrina común de la Iglesia, expuesta por teólogos y Padres en este Concilio, y que tenían presentes los errores de aquellos tiempos. Examinémoslo en concreto. Para ver mejor el origen de su redacción dividiremos este canon (que aun no tiene forma de tal en la primera redacción), en cuatro partes.

Para ello conviene ver las herejías que tuvieron delante en cada una de ellas los redactores del canon, y algunas fuentes de donde procede tal vez en parte la redacción material de las cláusulas.

A) *Hanc fidei... imputari.*

Errores que se tuvieron presentes al redactar esta parte del canon: Lutero decía: «Haeretica sententia est, sed usitata, sacramenta novae Legis iustificantem gratiam illis dare qui non ponunt obicem» [2]. «Et aliud est, decía en otra parte, omnia peccata remitti, aliud omnia tolli; Baptismus omnia remittit, sed nullum penitus tollit, sed incipit tollere». «Concludamus cum pulcherrimo verbo Augustini: Peccatum, inquit, remittitur in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur» [3].

La falsa interpretación que da Lutero de las palabras de San Agustín es notoria, como lo demuestra Belarmino. En confirmación del verdadero

1 CT V, 197.
2 DB 741.
3 Belarmino, op. omn. t. III, pág. 553; t. V, pág. 403. Cf. Roffensis, *Assert. Luther. conf.* 96 a; *Lut. adv. execr. Bullam Antichristi*, art. 3.—Las palabras de San Agustín a que se refiere Lutero están en el libro I *De nuptiis et concupiscentia*, cap. 25, ML 44, 430. Belarmino, en el lugar antes citado, explica estas palabras.

sentir del santo y por su influencia, al parecer, en la redacción de algunas palabras de este canon, citemos las siguientes palabras de San Agustín: «Dicimus baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere, nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata» [4].

En la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM de las congregaciones de 4 y 5 de Junio se lee: «Per baptismum enim ita reatus omnis ac omnis poena peccati tollitur, ut nihil peccati post baptismum remaneat» [5]. «Effectus [baptismi] est conferre gratiam et virtutes, item delere omnem culpam et omne prorsus peccatum et peccati reatum» [6]. Notemos que, según las actas de las congregaciones, ningún Padre usa la palabra *aufert*, sino *remittit, delet, tollit, abluit.*

Juan FISHER escribió: «Ecce quando reatus aufertur... iam non manet peccatum secundum ipsam veram peccati rationem». Juan COCHLAEUS en su tratado *Patrocinium parvulorum*, escrito para este Concilio de Trento, dice: «Ab ea enim ira, qua omnes sub peccato sunt, nulla res liberat, nisi gratia Dei per Iesum Christum D. N., quem in baptismo induimus». Idea semejante es la de los demás teólogos pretridentinos y teólogos y Padres conciliares [7].

Con esto delante fácil fué a los autores del decreto, redactar las siguientes cláusulas: «Hanc fidei et sanctorum patrum formam imitando haec sancta synodus fatetur ac declarat in baptismate per Jesu Christi gratiam, quam confert et continet, non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum id auferri, quod veram et propriam peccati rationem habet, auferri, sc. non radi, neque tantum non imputari».

Notemos primero que en esta redacción se dice *quam confert et continet*, y no consta, al menos según las actas, que fuese usada por los Padres del Concilio, la palabra *continet*. En segundo lugar, estos mismos Padres usan la voz *remittere* en el sentido de perdón, de desaparición del pecado que es el significado tradicional, y sin embargo en la redacción del canon podía parecer que tenía solamente el significado de *non imputari*, que es el sentido que le daba Lutero; queriendo el canon tal vez con ello condenar y rechazar más claramente a Lutero. Aunque por tal motivo se pudiese permitir esto, sin embargo no parecía prudente, dar pie a tal significación pues era ceder terreno para atacarle mejor en su propio campo, cosa que en el campo doctrinal no es recomendable. En tercer lugar, los Padres usaron en las congregaciones precedentes más frecuentemente *tolli, ablui*, etc. [8] que *auferri*, y a pesar de ello, en la primera re-

4 ML 44, 562, ROUET, *Ench. Patr.* n.º 1886.
5 CT V, 195, 39.
6 CT V, 196, 3.
7 FISHER, o. c., pág. 66, b. «COCHLAEUS» en CT XII, 172.
8 Los símbolos y los documentos pontificios y conciliares anteriores al Tridentino, para expresar que mediante el bautismo se quita el pecado original, usan frecuente-

dacción del canon se puso ésta y no aquélla. Todo lo cual hacía ya prever que a estas tres cosas no darían el placet los Padres y que tendrían que ser corregidas como en efecto sucedió.

Por último, la introducción de la cláusula, *quod veram et propriam peccati rationem habet* fué un acierto de los redactores del canon. Cláusula que con esas palabras fué dicha por pocos, por no decir por ninguno de los obispos en Trento. Se opondrían varios obispos a ella, no por falsa, sino por creerla inadecuada al caso; pero la exactitud y precisión que los demás Padres vieron en ella, pesó más que todos los argumentos de los que la combatían.

Las palabras *auferri, sc. non radi,* recuerdan las palabras de San Agustín antes citadas, como si se quisiese con ello vindicar la ortodoxia del Santo en esta materia.

B) *In illis... remoretur.*

Esta segunda parte es una confirmación de lo dicho en la primera de este canon; sin embargo añade algo más.

Errores que los redactores tienen delante. Lutero decía: «Baptismus [peccata] omnia remittit, sed nullum penitus tollit, sed incipit tollere» [9].

Calvino afirmaba: «Proinde manet vere peccatum in nobis, neque per baptismum statim uno die extinguitur» [10]. Y hablando de la otra vida, defendía Lutero: «Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu coeli» [11].

Los redactores del canon se redujeron en esta parte a condenar sencillamente estas herejías y a confirmar todo lo dicho hasta aquí en este canon 5.º con varios testimonios de la Sagrada Escritura.

Por eso la redacción de esta parte fué la siguiente:

«In illis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem (Rom 6, 4), sed veteri exuto homine, et novo qui secundum Deum creatus est induto (Eph 4, 22, 55; Col 3, 9, 5), innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo

mente las palabras *remittere* (Simb. Nicen. *in remissionem* DB 86; conc. Cartag. XVI, *in remissionem* DB 102; San Zóximo, en epíst. «Tractatoria ad orientales», *remissione vera,* DB 109; conc. Tolet. IX, *in remissionem,* DB 287; Inocencio III, epíst. «Maiores Ecclesiae causas», *remittitur* DB 410; conc. Florent. en el Decreto «pro Armenis», *remissio,* DB 696); *abluere* (conc. Valent. III *abluta,* DB 324; conc. Rom. *abluuntur,* DB 329), *delere* (Clemente VI, en la epíst. «ad Consolatorem», *deleat,* DB 574).

Entre los primeros controversistas del siglo XVI, se usaban las palabras *auferre, remittere, abluere, delere, tollere* (Fisher, o. c. 66, 69, 76, 79, 90, 91, 97; Schatgeyer, o. c. 41; Eck, o. c. 21; Virués, o. c. 24; A. Castro, etc., etc.).

En las Actas del Concilio de Trento se leen frecuentemente las palabras *remittere, mundare, tollere, abluere, delere,* y son las palabras que recogió también Massarelli en la *Summa Sententiarum* de la congregación del 4 y 5 de junio. CT V, 195.

9 Cf Belarm. op. omn. III, 553.
10 Cf Tapper, *Explicationes articulorum...* I, 71; Belarmino, op. om. III, 553.
11 DB 743.

dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi (Rom 8, 17), ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur».

C) *Manere autem... inclinat.*

Errores que se tienen delante al redactar esta tercera parte:

Lutero decía: «Concupiscentiam nobis innatam atque inspersam, quae remanet in baptizatis, esse peccatum originale; quae sc. compupiscentia complete atque praecise sortita sit originalis peccati rationem» [12]. Es bien conocida la doctrina protestante, que defiende la impotencia del hombre para resistir a la concupiscencia. Por eso no es necesario probarlo con testimonio alguno.

Hemos visto en este canon y en los anteriores, cómo los autores del decreto tuvieron presentes al redactarlo los resúmenes que hizo Massarelli de las reuniones y congregaciones de teólogos y obispos. Se ven también huellas de la influencia de dichos resúmenes en esta parte del canon que estamos estudiando.

En la SUMMA RESPONSORIUM THEOLOGORUM del 25 de mayo, se dice: «Remanet autem post hoc peccatum concupiscentia. Quae relicta est propter spirituale exercitium, ut contra eam iugiter pugnans, victoriae coronam accipiat. Qui enim legitime certaverit coronabitur» [13]. Y en la SUMMA SENTENTIARUM PATRUM de la congregación del 4 de Junio, se lee: «Concupiscentia autem quae remanet non est peccatum, relictaque est in homine ad coronam et exercitium ut strenue pugnare possimus et maiori cum gloria certemus. Et licet aliquando ab Apostolo peccatum vocetur, id fit, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat» [14].

Con esto a la vista, fué fácil redactar esta parte del canon que dice así: «Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, naturae infirmitatem ac morbum, non solum apostolicis scripturis, sed ipsa experientia docta pariter fatetur et sentit, quae tamen nocere non consentientibus non valeat. Has peccati reliquias, quas B. Paulus aliquando peccatum vocat, ecclesiam catholicam numquam intellexisse quod vere peccata sint, sed quia ex peccato sunt et ad peccatum inclinant».

Notemos dos cosas en esta redacción. Primero en los resúmenes de Massarelli no se encuentran las palabras *naturae infirmitatem et morbum*, ni *has reliquias peccati*. Palabras que los Padres pedirán que se retiren, como así se hizo. En segundo lugar, nada se dice en esta parte del canon del fin de la concupiscencia, del que teólogos y Padres conciliares tanto hablaron. Por eso, éstos pedirán que se exprese en el canon esto, y se añadirán para su confirmación las palabras de la carta ad Tim. 2, 5, que se leen también en el resumen de la reunión de teólogos.

12 CT V, 212 24.
13 CT V, 166, 8.
14 CT V, 195, 40.

D) *Nam non sic permanent... sublato.*

Las palabras que se citan son de San Agustín. En el final del canon se da una explicación escolástica de la desaparición del pecado original, explicación innecesaria para el caso. Advirtamos que, aunque de esto hablaron repetidas veces los Padres en las congregaciones, sin embargo Massarelli, en la SUMMA SENTENTIARUM, al hablar de la desaparición del pecado original, nada dice de ello, ni tampoco recoge el testimonio de San Agustín. Tanto éste como la explicación escolástica, desaparecieron del canon en la redacción definitiva.

Veamos ahora en particular cómo los Padres del Concilio hicieron sus observaciones a este canon. El fin de la mayor parte de ellas es aquilatar más las ideas y darlas expresión más exacta. Dos puntos principalmente se tratan en él: la eficacia del bautismo, y la concupiscencia en el bautizado.

II. DISCUSION ACERCA DE LA REDACCION DE ESTE CANON

A. *Eficacia del bautismo*

a) «*In baptismate per Jesu Christi gratiam, quam confert et continet, non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum id auferri, quod veram et propriam peccati rationem habet*». Esta frase, que resultaba un tanto larga, parecía necesaria. En efecto, afirmar solamente *per baptismum auferri peccatum originale*, decía poco, porque eso el mismo Lutero lo admitía, entendiendo el *auferri peccatum* en cuanto no se imputa.

El Concilio, pues, tenía que redactar de tal manera el canon, que no dejara salida alguna a los herejes; un poco sufrió con esto la claridad de expresión. Con la acumulación de palabras, que parecen expresar la misma idea, se quiere condenar las diversas expresiones y matices de los herejes.

El obispo de CAVA [15] creía más oportuno suprimir la frase *confert gratiam et continet*, y dejarla para cuando se tratara de la eficacia de los sacramentos. A Fonseca, obispo de CASTELMAR [16] el vocablo *continet* no le parece a propósito, «cum non vere (el bautismo) continet gratiam»; y en la junta de teólogos [17] se juzgó igualmente que se debía suprimir, aunque se halla en el canon 22 del Arausicano y en el Florentino [18]. Los obispos de ASCOLI [19] y de BERTINOR [20] piden, al contrario, que se añada a la clásula *conferre, etc.* las palabras *gratiam et virtutes*, o *gratiam informantem et*

15 CT V, 200.
16 CT V, 201.
17 CT V, 217.
18 CT V, 217, nota 3.
19 CT V, 205.
20 CT V, 202.

inhaerentem cum virtutibus, como dice el segundo. Y como algunos herejes habían negado que el bautismo confiriese la gracia a los niños [21], el arzobispo de Aix [22] propuso se dijere *gratiam, quam baptismus confert etiam parvulis,* no fuera a suceder que aquello se interpretase de sólo los adultos.

Las palabras *quod veram et propriam peccati rationem habet,* son combatidas o defendidas por varios Padres. De Nobili [23], afirma que son inútiles, mientras no se diga antes «in quo vera ratio peccati consistat»; y propone él, evitando así esta cuestión, que se diga *totum id auferri et non solum non imputari* «ut excludamus verba in quibus confidunt adversarii». Varios Padres quieren también que se supriman estas palabras *quod veram et propriam rationem peccati* habet, ya por superfluas, pues basta decir *reatum tollit,* como dice el obispo de Lanciano [24] y el General de los Servitas [25], ya porque «contradicunt, cum dicitur postea, remanere reliquias, quae aliquo modo peccata dicuntur», como dice el de Castelmar [26]. Después veremos cómo algunos Padres piden la supresión de esto segundo *has reliquias* por contradecir a lo primero.

Al obispo de Castelmar le respondió Pedro Bertani, obispo de Fano [27] que habló a continuación, diciendo que la concupiscencia no tiene «veram rationem peccati», por lo tanto esas palabras *veram rationem, etc.* estaban bien puestas. En este mismo sentido hablaron también otros [28]. Seripando propuso [29] una modificación que parecía ser una fórmula media entre ambas partes. Suprimamos, dice, las palabras *veram et propriam* y digamos solamente *auferri totam peccati rationem.* Otra fórmula se propuso en la junta de teólogos del día 11 y era, quitar la palabra *propriam* y sustituir el *auferri* por *tollitur* de esta forma: *In baptismo totum illud tollitur, quod veram rationem peccati habet* [30].

A la palabra *auferri* se quiere añadir por algunos *et tolli.* Así, v. gr. De Nobili [31] «ut omnino excludatur quod adversarii [32] dicunt»; o mejor aún sustituirla por esta última, como dice el de Fiésole [33], ya que así se expresa la Sagrada Escritura (Io 1, 29). En la junta de teólogos poco ha citada, se prefiere *tollitur* a *aufertur* [34].

21 Cf. CT V, 204, 7.
22 CT V, 204, 31. Cf DB 410, 483.
23 CT V, 205.
24 CT V, 202.
25 CT V, 203.
26 CT V, 201.
27 CT V, 201.
28 CT V, 209, 29.
29 CT V, 203.
30 CT V, 218.
31 CT V, 205.
32 V. gr. Lutero.
33 CT V, 206.
34 CT V, 218, 10.

b) *Auferri, scilicet, non radi neque tantum non imputari*

Al obispo de Fiésole [35] le parece esta reptición peligrosa, porque puede oscurecer el pensamiento católico más que explicarle. Y al General de los Servitas [36] le parecían superfluas las palabras *neque tantum non imputari.* Esto mismo se dijo el día 10 en la reunión de teólogos [37]. Alguno propuso la siguiente redacción: *peccata non solum raduntur, sed tolluntur* [38].

En resumen todos los que hablaron sobre esta cláusula, estaban disconformes con su redacción, por lo cual pedían o que se redactase mejor o que se suprimiese [39].

c) *In illis enim nihil odit Deus... remoretur*

Para entender mejor la afirmación y delimitación de la verdad católica en estas cláusulas del decreto, conviene que estudiemos la cuestión siguiendo el orden cronológico de las congregaciones y reuniones celebradas del 8 al 14 de Junio, en las que, con más o menos extensión, se discutieron estas palabras:

En la congregación del día 8, había ya hablado la mayoría de los Padres y nadie hasta el obispo de Caorle había puesto reparo alguno a estas cláusulas.

Este Padre dice que respecto a las palabras «*innocentes, immaculati...*, advertendum est, quod procul dubio continet veritatem, si statim parvuli post baptismum decederent...; sed si viverent non sufficere abstinere a malo, nisi bene operarentur, cum possent, quia negligentia sicut omissio bene operandi gravissimum est peccatum... propterea placeret addi verba haec, videl, *qui non secundum carnem ambulant, sed secundum spiritum,* ex quibus tolleretur difficultas et sunt verba Pauli ad Rom 8» [40]. Admite, por consiguiente, dicha cláusula y sólo pide una aclaración de ella.

Massarelli en el resumen que hace de esta congregación, no sintetiza el pensamiento del de Caorle sino en parte. Y lo hace con estas palabras: «Ibi *in renatis nihil est damnationis* etc. addendum quidam censuit, *qui non secundum carnem ambulant,* ut intelligatur de permanentibus in illa innocentia etc.» [41]. Notamos esta no exactitud en resumir de Masarelli, porque más tarde se reformará el decreto, no como lo ha pedido el de Caorle, sino como lo tiene indicado Masarelli en este resumen. Y este es un caso más de la influencia de tales resúmenes en la redacción de este decreto.

35 CT V, 206.
36 CT V, 203, 27.
37 CT V, 217, 25.
38 CT V, 209, 21.
39 CT V, 209, 23.
40 CT V, 207, 41; 208, 1 ss.
41 CT V, 209, 7.

Pero volvamos a nuestra congregación del 8 de Junio. Hablado que hubo el obispo de Caorle, ninguno de los que le siguieron reparó nada en dichas cláusulas hasta que le tocó el turno a SERIPANDO, que fué el primero y único impugnador de ellas en esta congregación. He aquí sus palabras según las actas: «Verba illa *in illis nihil odit Deus*: ex concupiscentia oritur peccatum; peccatum odit Deus, ergo et concupiscentiam, a qua peccatum descendit; ergo aliquid remanet in baptizatis, quod odit Deus. Ergo illa verba non bene posita in decreto» [42].

Idea semejante se dijo en la junta de teólogos del 11 de Junio: «*Nihil odit Deus* auferatur, quia odit Deus concupiscentiam quae remanet» [43].

Sin embargo ni la petición aclaratoria del de Caorle, ni la de supresión de Seripando ni de ese o esos teólogos debieron hacer mella en los correctores del decreto, pues no se introdujo modificación ninguna en este punto [44], según se ve en las actas y por lo que dicen algunos Padres en la congregación del 14.

Cuando en esta congregación del 14 de Junio se puso a la aprobación de los Padres el decreto ya corregido, pero sin modificar dichas cláusulas, el Cardenal POLO entre otras cosas dijo que en las palabras «in renatis nihil displicere Deo possit», si se entienden en sentido recto, como en San Pablo [45], no hay en ellas dificultad alguna; pero es de advertir que se prestan a interpretaciones torcidas y así algunos podían de esta frase algo oscura concluir que los regenerados eran impecables y que no había en ellos nada desagradable a los ojos de Dios, lu cual es falso, porque en los justos hay pecados y debilidades que no pueden agradar a Dios. He aquí las palabras del Cardenal POLO.

«Quod mihi dubium facit, est, quod dicitur in fine decreti: in renatis nihil esse quod Deo displicere possit. Que quidem verba si recte intelligantur nullam prorsus habent dubitationem, quando de hoc ipso Paulus loquens in renatis, inquit, qui in Christo sunt, nihil, odibile esse; nam in aliis non auderem id ego affirmare propter nostras imbecillitates. Propterea addendum aliquod verbum existimarem ad maiorem declarationem, ne alioquin aliqui perperam intelligentes hunc locum intelligant nos tenere renatos impeccabiles esse, quod, quam falsissimum sit, omnes intelligunt. Quin imo statutum est, ut etiam viri sancti dicerent quotidie in oratione dominica: dimitte nobis debita nostra, non propter humilitatem, sed propter veritatem quia etiam in iustis peccata sunt et infirmitates, quas impossibile esse placere Deo» [46].

42 CT V, 203, 18.
43 CT V, 218, 11.
44 CT V, 219, 15.
45 KNABENBAUER, Cursus Scr. S. Com. in epist. ad Rom., p. 395.
46 CT I, 75, 45; 76, 1-9.—¿Afirma POLO que a Dios desagrada la concupiscencia en el regenerado? Así lo dice el obispo de LANCIANO (CT V, 221), lo supone también SERIPANDO, pues que sale a su defensa (CT XII, 549, lín. 39, nota 13); y PALLAVICINO en su Historia del Concilio (lib. VII, cap. 9, p. 272.—Cf CT V, 221, nota 2.ª) es del mismo parecer, como se desprende de la interpretación que da de SERIPANDO. Y a la verdad, las palabras del Cardenal dan fundamento para esta interpretación, pues dice: v. gr., «imbelicitates... infirmitates, quas imposibile est placere Deo», si de alguna enfermedad o flaqueza se ha de entender esto, ha de ser de la concupiscencia.
Hagamos una segunda pregunta: Según el Cardenal POLO, ¿Dios odia la concupiscencia, o más bien ésta desagrada solamente a Dios? Dos soluciones se pueden dar a esta pregunta. Primera: No aparece claro que el Cardenal Polo distinga entre *odit*

Estas palabras que dijo el Cardenal Polo en la congregación del 14 de Junio fueron un toque de atención que atrajo la mirada de los Padres sobre las palabras que comentamos.

Juan de Salazar, obispo de LANCIANO [47], hace una defensa de dicha cláusula, afirmando expresamente contra el Cardenal Polo, que Dios no odia a la concupiscencia. El de BELCASTRO [48] «quoad illa verba, dice, *in renatis enim nihil odit Deus*, sunt bene posita, quia post baptismum nihil remanet quod odio habeat Deus»; y ello es debido a que «concupiscentia, quae remanet post baptismum, est naturalis» [49].

Pedro Bertano, obispo de FANO [50], se fija en la palabra *renatis* (aunque de rechazo la razón valga para *nihil odit*), y pide que se explique algo todo esto. «Laudavitque, dicen las actas, de este Padre, verba illa decreti bene posita *in renatis nihil odit Deus*, quia renati dicuntur non solum baptizati, sed in Christo renati, ut in decreto subiungitur *his qui cum Christo etc.*». Es decir, el que es bautizado sin las debidas disposiciones, no ha renacido en Cristo y sigue siendo odiado por Dios [51]. Y agrega: «si tamen aliquid adderetur, quod melius declararet, placeret». La aclaración que pedía el de Fano, la proopne el de BITONTO [52], aclaración que con el mismo sentido, aunque a diversa, pero parecida cláusula, había propuesto el obispo de CAORLE [53]. Dice, pues, el de BITONTO: «Circa verba illa *in renatis nihil odit Deus*, quia nos omnes renati sumus et peccamus, odit nos Deus; igitur cuperet addi *quatenus secundum spiritum vivunt*. Item, dicendum esse: *in renatis enim ex vi baptismi nihil odit Deus*». Y de esto último da la misma razón que los anteriores: «concupiscentia quae remanet post baptismum non est peccatum neque odio habetur a Deo» [54].

SERIPANDO en la congregación del 8 de Junio dijo que las palabras *in renatis nihil odit Deus* se debían suprimir del decreto; en esta última congregación del 14 ni rectificó ni ratificó su pensamiento. Lo hizo más bien en dos opúsculos que publicó aparte en estos días [55].

y *displicet*, como se prueba: a) porque al citar aquella cláusula del decreto: *in renatis nihil odit Deus* lo hace él de esta forma: *in renatis nihil esse quod Deo displicere possit*; b) porque en la confirmación de las palabras del decreto citado por él «nihil displicere possit», aduce las palabras de San Pablo: *nihil odibile esse*; c) porque el obispo de LANCIANO (CT V, 221, 45) no parece haber advertido tal distinción en Polo, pues, aun cuando Polo dice *displicere*, este obispo le interpreta *odire concupiscentiam*. La segunda solución es que distinguía entre el concepto de *odisse* y el de *displicere*, y afirmaba de la concupiscencia esto segundo. Así parece entenderse por las últimas palabras de él citadas (CT I, 75, 45 ss.; 76, 1-9) e interpretarle el mismo SERIPANDO (CT XII, n.º 77).

47 CT V, 221.
48 CT V, 222.
49 Cf CT V 22, y nota 1.ª; CANARIENSIS, V, 194, 35.
50 CT V, 221; Cf CT I, 76.
51 PALLAVICINO, o. c. lib. VII, cap. 9, pág. 272.
52 CT V, 222.
53 CT V, 208.
54 Añadamos a los ya nombrados al obispo de CANARIAS, que afirmaba lo mismo (CT V, 222).
55 Seripando escribió dos opúsculos; en el primero (CT XII 541-549) habla de la concupiscencia como pecado y como objeto del odio divino; en el segundo (CT XII 549-559), escrito después de la congregación del 14, habla más bien de la concupis-

En resumen, todos los Padres que hablaron sobre dichas palabras en esta congregación lo hicieron defendiéndolas si exceptuamos al Cardenal Polo [56]; y tal como se planteó la cuestión el silencio de los demás, el de la mayoría era una señal de aprobación.

Sin embargo atendiendo al deseo de varios Padres de que se añadiese alguna cláusula aclaratoria, se reformó el canon en esta parte de la siguiente forma: *In renatis nihil odit Deus quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo, per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant...* [57]

Antes de terminar esta parte anotamos otras dos advertencias que se hicieron en las juntas de teólogos del 10 y 11 de Junio. Dicen así: «Verbum *remoretur* advertatur, propter purgatorium, licet Concilium Florentinum utatur his verbis» [58] «*Veteri exuto homine*, advertantur haec verba quia in totum non exuitur» [59].

B. *La concupiscencia en el regenerado*

a) *Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, naturae infirmitatem ac morbum.*

Dice el obispo de Fiésole: «Non ab re mihi esse videtur, si istis utamur nominibus; quod vero *morbum* vocemus, nisi necesse sit, ab hoc verbo

cencia como enfermedad y causa del pecado, que por lo mismo desagrada a Dios. En este segundo opúsculo refuta algunas razones que se expusieron en esta última congregación, añade argumentos nuevos, y, no sé si cediendo terreno o explicando mejor su pensamiento, distingue entre *odisse* y *displicere*. Defiende que Dios no odia la concupiscencia, sino que ésta le desagrada. «Concludamus —escribe— ergo cum Augustino et dicamus, in baptismo deletam esse iniquitatem, non finitam esse infirmitatem quam Deus misericors in ecclesia curari mandavit, quia sicut iniquitatem delevit quam odit Deus, ita et infirmitatem curat, quae sibi displicet» (CT XII 552, 14; Cf 549, 39 ss.). Para impedir que la expresión *in renatis nihil odit Deus* se pudiese entender *in renatis nihil displicet Deo*, propone una enmienda con las siguientes palabras: «vellem igitur his rationibus motus ut, ubi dicitur in decreto *in renatis nihil odit Deus*, sic diceretur: in renatis nulla remanet iniquitas quam odit Deus, sed magna remanet infirmitas, quae tamquam Deo displicens per omnem vitam curanda est, donec Deus ipse sanet omnes languores nostros et redimat de corruptione vitam nostram» (CT XII, 552, 34). Notemos que casi ninguno o tal vez ningún Padre o teólogo hace tal distinción entre *odisse* y *displicere*.

Terminemos este punto con las siguientes palabras de Pallavicino: «His aliisque rationibus usus est Seripandus: quae tamen Patribus nequaquam persuasere decreti mutationem, cum ex ipsius textura liquido constaret ibi significari odium illud, quod *inimicitia* vocatur et quo dicimus hominem ab homine odio haberi: quod odium vere inesse Deo nequit in eum, qui adoptivus Dei filius est renatus: non tamen hinc excludi ab illis omnem prorsus labeculam, qua minus pulchri coram Deo reddantur, et quam aversetur in ipsis eo odio, quod *displicentia* nominatur, quae labeculae, aut leviores culpae sunt a Polo ac Bituntino observatae, aut earum fodina, quae concupiscentia est: aeque propter utraeque a naturali Dei Filio procul fuerunt, etiam inter huiusce vitae miserias» (Pallav. o. c. lib. VII, cap. 9, p. 272).

56 El obispo de Cava (CT V, 240) en la sesión solemne del 17 de junio dijo: «Placet, prout placuit in congregatione in qua placuit decretum in omnibus, excepto capite illo, ubi agitur de concupiscentia quae remanet in baptizatis. Sentit enim quod eam odio habeat Deus, et sic in renatis aliquid remanet quod Deus odit». La congregación a que debe referirse, parece ser la del 14, pues en la del 8 vimos cómo casi no se discutió esa cuestión hasta el fin, y en la del 16 sólo se trató de la Inmaculada Concepción.

57 CT V, 219, 41 ss.

58 CT V, 217, 19. Cr DB 696.

59 CT V, 218, 12.

penitus abstinerem, quamquam eo fortasse sint usi aliquando aliqui ex maioribus nostris» [60]. No, parece indicar, porque fuese falsa la doctrina expresada por dichas palabras, sino porque en estos tiempos no es oportuna ni conveniente. En tiempos antiguos los pelagianos elevaron más de lo debido la naturaleza humana aún después de la caída de Adán, y por reacción contraria a aquella herejía, los Padres, al defender la doctrina católica, usaron expresiones que parecían, por el contrario, rebajarla un poco más de lo justo. En cambio en tiempo del Concilio, los protestantes, abusando de alguna de aquellas palabras o expresiones de los Santos Padres, y atribuyéndolas sentidos que en ellos no tienen, han ido a parar al error contrario al de los Pelagianos, aniquilando la naturaleza humana; por lo tanto deben evitarse los términos que usaron los antiguos. Todo esto parece suponer la razón del de Fiésole. Pide, pues, que las palabras *naturae infirtitatem ac morbum* sean suprimidas, y como dice el otro, basta poner la palabra *concupiscentiam* o *fomitem* [61].

De Nobili [62] propone que a las palabras *manere concupiscentiam* se añada *et omnium virium inordinationem,* propter eos qui dicunt Augustinum solum intellexisse de concupiscentia carnali, quod falsum est» [63]. El arzobispo de Sassari (Turritanus) [64], apoyado por el de Armagh [65] pide que a continuación de la palabra concupiscencia se añada la razón de permanecer ésta, esto es «*ad exercitium*» [66], como fué doctrina expresada por muchos Padres en las congregaciones del 31 y 4 y 5 de Junio.

«*Quae tamen nocere non consentientibus non valeat*».

Estas últimas palabras, notó Pacheco, «advertantur, quia non omnis consensus est pecatum mortale, sed veniale» [67]. Los obispos de Cava [68] y de Vayson [69] eran del mismo parecer. Este último propone que se redacte así: *quae tamen animae nocere non valent.* A Pacheco respondió el obispo de Fano defendiendo la frase, pues ya se suponía en dichas palabras que no había consentimiento pleno: «quia intelliguntur ubi concurrit plenus consensus. Tunc enim nocet; non morosae autem cogitationes non nocent» [70]. El de Lanciano quiere unir las dos tendencias, proponiendo que se añadiese *qui non consentit morose* [71]. A éstos se opone el de Bitonto [72] y parece ser de la misma opinión que el de Fano al decir:

60 CT V, 206, 24.
61 CT V, 209, 10.
62 CT V, 205, 33.
63 Cf Belarmino: *Controversiarum de amissione gratiae,* lib. V, cap. 6, pág. 404. Calvino atribuye esto a Pedro Lombardo.
64 CT V, 199.
65 CT V, 200.
66 Cfr CT V, 209, 15.
67 CT V, 199.
68 CT V, 200.
69 CT V, 201, 3.
70 CT V, 201.
71 CT V, 202.
72 CT V, 202.

«ibi, *non nocent nisi consentientibus* non placet aliquid addi vel *veniale* vel *mortale*, sed relinquatur ut stat decretum». En fin, en la junta de teólogos se insistió «ibi *consentientibus*, addatur *letaliter*» [73].

Se propuso también en la congregación de Padres del 8, que después de *nocere non consentientibus non valet* se añadiera *immo viriliter repugnantibus prodest*» [74]. Esta última enmienda fué admitida en la corrección del decreto bajo la siguiente forma: *nocere non consentientibus et viriliter repugnantibus non valet; quin immo qui legitime certaverit coronabitur*. Contra esta nueva redacción habló Tomás de Campegio, obispo de Feltri [75]: «quod non placet propter infantes, qui non possunt repugnare, cum etiam addatur: *qui legitime certaverit coronabitur*. Qui non possunt certare». Réplica que no fué atendida pues ya se sobreentendía.

b) *Has reliquias peccati...*

De Nobili [76] pide que se añada a estas palabras lo que dice San Agustín: «quod remanent etiam, ut illis diabolus utatur tamquam instrumentis ad subiiciendum hominem peccati iugo».

A los obispos de Fiésole [77], de Vayson [78] y de Lanciano [79] no les agradan estas palabras *has reliquias peccati*, y proponían estas otras: *has malignissimas passiones* o *incitamentum vel pronitas* o *hanc concupiscentiam* [80]. La razón la expone el de Fiésole: «Cum reliquiae ipsae videantur esse alicuius integrae rei partes aliquae, quae remaneant. Quod si peccati reliquiae remanere dicantur, non video cur non remaneat aliquid, quod rationem peccati habere videatur, id quod catholicae veritati adversari omnino videtur». Conviene recordar aquí lo que dijimos más arriba sobre la anotación que hizo el mismo Fiésole a la palabra *morbum*.

Paulus peccatum vocat... quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

En la junta de teólogos del día 10 todos reprobaron el que la concupiscencia no pueda llamarse pecado, porque, como dijeron al día siguiente, San Pablo no sólo llama pecado al afecto o inclinación al pecado, sino también a la misma repugnancia a la ley [81].

Ecclesiam catholicam numquam intellexisse quod vere peccata sint. Más precisión tendría esta frase, decía Pacheco, si se dijera: *numquam intellexisse peccatum appellari*, etc. [82].

73 CT V, 217, 10.
74 CT V, 209, 16; cf. V, 199, 23.
75 CT V, 220.
76 CT V, 205, 36.
77 CT V, 206, 28.
78 CT V, 201, 4.
79 CT V, 202.
80 CT V, 209, 24.
81 CT V, 217, 12; 218, 13. Hay una errata en la primera cita: sobra el segundo *non*.—Cf. Theiner, I, 142.
82 CT V, 199, 16.

C) El testimonio de San Agustín [83] insertado en el decreto, tuvo mala jornada. Tres Padres aprobaron su inserción, el de Cava [84], el de Aquino [85] y Seripando [86]. El arzobispo de Sassari dijo [87] «de tota auctoritate Augustini habeatur ratio», y el obispo de Pienza [88] «de auctoritate Augustini remisisse ad Legatos».

Un buen grupo de Padres se opuso a su inserción en el canon. Estos fueron los arzobispos de Armagh, los obispos de Piacenza, de Fiésole, de San Marcos [89], de Vayson, de Fano, de Térmoli [90], de Lanciano, de Siracusa, de Caorle, de Bitonto, de Canarias [91] y el Procurador de Tréveris [92]. Cosa parecida acaeció en la reunión de teólogos del día 11 de Junio [93]. Varios de los Padres no dieron razón alguna. Otros, al dar el «non placet» señalaban la palabra *reviviscant*, con lo cual parecían indicar, que por esa idea no les placía. El de Vayson [94] dice: «auctoritas Augustini non placet propter *reviviscant*». El de Piacenza [95] parece indicar lo mismo nombrando expresamente esa palabra y no la del principio del texto [96]. El de Fiésole explicó más esta razón: «Deinde et illud *reviviscant et in regnum proprium revocentur*, non satis intelligo, cum in eo qui semel baptizatus sit, non videam, quonam modo reviviscere amplius possit peccatum quod vocetur originale. Actualia vero et personalia peccata a baptizatis commiti et multa et gravia certo scio; sed haec et poenitentia expiantur et nullum amplius ni fallor originis nomen habent» [97]. Y va explicando a continuación cómo algunas otras frases del testimonio no le agradaban.

En el resumen de las anotaciones se dice [98]: «Illa clausula *nam non sic permanent in membris eorum*, omnes fere censuerunt ut deleretur».

Ad hanc dicendi rationem non improbat, quod in scholis compendio dici solet, manere in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato [99].

Con esta cláusula terminaba el decreto en su primera redacción. A ninguno de cuantos hablaron sobre ella les agradó su inserción en él, y era común el parecer de que se suprimiese. Así lo juzgaron, entre otros, De

83 CT V, 197, 39.
84 CT V, 200.
85 CT V, 202.
86 CT V, 203.
87 CT V, 199.
88 CT V, 200.
89 CT V, 200.
90 CT V, 201.
91 CT V, 202.
92 CT V, 203.
93 CT V, 218, 14.
94 CT V, 201, 5.
95 CT V, 200.
96 Del de Canarias se dice en la nota *y*: «Deletur reviviscant».
97 CT V, 207, 11.
98 CT V, 209, 26.
99 CT V, 197, 43.

Nobili [100], los obispos de Fiésole [101] y de Calahorra [102], Seripando [103] y el General de los Servitas [104], y casi todos los teólogos en la reunión del día 10 y 11 de Junio [105]. Los dos primeros que hablaron sobre ello, dieron la razón de su parecer. De Nobili dijo «non ponerem illud *materiale* et *formale*, quo utuntur scholastici, cum numquam illo modo loquendi Patres nostri antiqui usi fuerint; sed esse ansam ponere cavillosis».

Y el obispo de Fiésole alega otra razón: «Quod vero subnectitur de *materiali et formali* scholasticorum gratia, an minime sit necessarium, cum magis ad ipsos pertineat, sua ad nostrum sensum, hoc est ad catholicae Ecclesiae mentem atque sententiam accomodare, quam nostra nos ad illorum quamvis subtiliter adinventa et excogitata interpretari».

III. REDACCION APROBADA

A) *Texto.*

Veamos ahora, cómo, según las enmiendas presentadas, fué corregido este canon. Lo haremos por medio del siguiente cuadro comparativo:

REDACCION PRIMERA [106]	ANOTACIONES	REDACCION DEFINITIVA [107]
Hanc fidei et sanctorum Patrum normam imitando haec sancta synodus fatetur ac declarat	Caput 5 decreti dividatur in duo canones.	Si quis
in baptismate, per Jesu Christi gratiam, quam confert et continet,	1) añ. 108: gratiam et virtutes. 2) añ. gratiam informantem et inhaerentem cum virtutibus 3) om. quam confert et continet 4) om. continet 5) om. toda la frase y decir: in baptismo totum id tollitur quod veram et propriam peccati rationem habet.	*per Iesu Christi D. N. gratiam, quae in baptismate confertur,*
non modo remitti reatum originalis peccati,		*reatum originalis peccati remitti negat,*
sed totum id auferri,	1) tolli	*aut etiam asserit, non tolli totum id,*

100 CT V, 205, 38.
101 CT V, 207, 16.
102 CT V, 202.
193 CT V, 203.
104 CT V, 203.
105 CT V, 217, 16; 218, 14.
106 CT V, 197.
107 CT V, 239; DB 792.
108 Añ. = añadir; om. = omitir.

quod veram et propriam peccati rationem habet.	1) om. quod veram... habet 2) no om. quod... habet 3) auferri totam peccati rationem 4) non modo remitti, sed omnia peccata auferri 5) sed totum auferri, non solum non imputari 6) in baptismo totum id tollitur quod veram rationem peccati habet	quod veram et propriam peccati rationem habet.
auferri, sc. non radi neque tantum non imputari.	1) om. toda la frase 2) om. neque tantum non imputari. 3) redáctese mejor.	*sed illud dicit tantum rádi aut non imputari:*
		anathema sit.
In illis enim nihil odit Deus,	1) om. todo 2) no omitirlo 3) añ. quatenus secundum spiritum vivunt.	*In renatis* enim nihil odit Deus,
quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo, per baptisma in mortem,		quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo, per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant
sed *veteri exuto homine* et creatus est novo qui secundum Deum	1) explíquese	sed *veterem hominem exuentes* et novum, qui secundum Deum creatus est
induto innocentes, immaculati, puri, innoxii	1) añ. qui non secundum carnem ambulant, sed secundum spiritum	induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii
ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur.	1) explíquese.	ac Deo dilecti filii effecti sunt heredes quidem Dei coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli *remoretur.*
Manere autem in baptizatis concupiscentiam		Manere autem in baptizatis concupiscentiam
vel fomitem, naturae infirmitatem ac morbum	1) om. naturae infirmitatem ac morbum 2) añ. et omnium virium inordinationem 3) añ. manere concupiscentiam ad exercitium	*vel fomitem,* haec sancta synodus fatetur et sentit; *quae cum ad agonem relicta sit.*
non solum Apostolicis Scripturis, sed ipsa experientia docta pariter fatetur et sentit, quae tamen nocere		

non consentientibus non valeat.	1) añ. veniale vel mortale 2) om. dichas palabras veniale vel mortale 3) añ. letaliter 4) quae tamen animae nocere non valent 5) añ. qui non morose consentit. 6) añ. immo repugnantibus prodest. 7) om. immo repugnantibus prodest.	*nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet. Quinimmo qui legitime certaverit, coronabitur.*
Has peccati reliquias	1) añ. ut illis diabolus utatur tamquam instrumento ad subiiciendum hominem peccati iugo 2) poner: a) Has malignissimas passiones, o b) hanc pronitatem, o c) hanc concupiscentiam, o d) hoc incitamentum	*Hanc concupiscentiam*
quas Paulus aliquando peccatum vocat, Ecclesiam Catholicam numquam		quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam numquam,
intellexisse quod vere peccata sint, sed quia ex peccato sunt et ad peccatum inclinant.	1) intellexisse peccatum apellari	*intellexisse peccatum appellari,* quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: Anathema sit.
Nam non sic permanent in membris eorum, qui renati sunt, tamquam non sit eis facta plena remissio, ubi plena fit omnium peccatorum remissio, omnibus inimicitiis interfectis, quibus separabamur a Deo; sed manent in vetustate carnis tanquam superata et perempta, si non illicito consensu reviviscant et in regnum proprium revocentur.	1) om. todo este testimonio	
Ad hanc dicendi rationem non improbat, quod in scholis compendio dici solet, manere, in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato.	1) om. todo esto.	

Con este cuadro delante, veamos las correcciones que fueron introducidas. Algunos giros o expresiones nuevas son debidas ya a la mayor claridad de expresión, ya principalmente a la nueva forma del canon, pues

en la redacción definitiva se separó del canon 4.º, y en consecuencia hubo de redactarse en forma independiente.

Per Jesu Christi gratiam, quae in baptismo confertur. Solamente se suprimió la palabra *continet.* Permaneció el resto de la frase, porque, aunque es verdad que de esto se trataría más tarde, al hablar de los sacramentos, sin embargo, con ello se condenaba a aquellos herejes que negaban que el bautismo confiera a los niños la gracia y el perdón de los pecados. Por otra parte no había gran inconveniente en que permaneciese dicha frase en el canon, pues todos los católicos admitían la doctrina; la discrepancia provenía tan sólo de si era o no oportuno exponerla aquí o dejarla para más tarde.

La sustitución de *auferri* por *tolli* fué hecha por ser más expresiva, por usar esa palabra la Sagrada Escritura, por ser la palabra que preferían muchos obispos al exponer este punto, y como tal la recogió Massarelli en sus resúmenes de las congregaciones del 4 y 5 de Junio [109]; y, en fin, por condenar más directamente las mismas palabras de Lutero que decía: «baptismus omnia remittit, sed nullum penitus tollit» [110].

...reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli. Esta frase en su primera redacción decía: *non modo remitti reatum originalis peccati, sed totum auferri...* La explicación de este cambio parece ser la siguiente. Lutero afirmaba que al regenerado se le perdonaba el reato, esto es, no se le imputaba el pecado, aunque éste realmente existía. El canon en su primera redacción se podía interpretar que iba contra esa idea y frase de Lutero en este sentido: «no ya es perdonado (remittitur) el reato (esto ya lo admite Lutero), sino que se quita (tollitur) toda aquella verdadera razón de pecado...»

Lo cual era, sí, condenar directamente a Lutero, pero también era abrir un portillo para poder entender la palabra *remitti* por *non imputari.* Cosa contraria a la tradición católica, que usó la palabra *remitti* con el significado de *tolli.* Esta significación de *remitti reatum* la defendieron también contra Lutero varios controversistas pretridentinos (v. gr., Fisher). La segunda oración *aut etiam asserit non tolli, etc.,* explica la misma idea más detalladamente y así no da el menor motivo a duda alguna o a mala interpretación. Por lo cual la fórmula del canon en su redacción definitiva quiere indicar que «si alguno niega que el reato se perdona o también (*aut etiam,* es decir, aunque alguno admita *remitti reatum,* pero en sentido erróneo) afirma que no se quita, etc....».

...quod veram et propriam peccati rationem habet. Discutidas fueron estas palabras, pero quedaron intactas en la redacción definitiva del decreto; pues la razón en que se fundaban algunos que las combatían era

109 CT V, 195.
110 Cf cap. III, *Canon quinto,* 1 *Origen de esta redacción.*

inexacta, como lo probó el obispo de Fano, y además en lo substancial era común en el concilio la doctrina acerca de la naturaleza del pecado original [111]. Recordemos, además, lo que se dijo hablando de Fisher [112]: «La frase *veram peccati rationem* no hay folio (de la obra de Fisher Assertiones Lutheranae confutatio, pág. 63-100) en la que no aparezca varias veces. De aquí se verá que no era una idea lanzada al azar en su obra, sino que Fisher la consideraba como la expresión más exacta y adecuada para distinguir la doctrina católica de la protestante. Expresión que otros teólogos de este tiempo también usaron. Así se entenderá cómo, a pesar de la oposición que se hizo a dicha frase, no fueron suprimidas dichas palabras del canon 5.º de la sesión V del Tridentino».

...sed illud dicit tantum radi aut non imputari. El omitir la frase en su primera redacción, sin sustituirla por otra, como fué indicado, no pareció oportuno, pues con dichas fórmulas se condenaban las mismas palabras que usaban los protestantes. Lo que se hizo a petición de otros, fué mudar la primera redacción algo vulgar, por otra más pulida, con la cual quedaron satisfechos todos los Padres.

In renatis enim nihil odit Deus. Algunos Padres pedían se quitaran del decreto estas palabras, porque Dios odia a la concupiscencia que está en el regenerado, o mejor, ésta le desagrada. Otros, más en número, defendían (y los presentes parece ser que asentían con su silencio, pues en la congregación del 14 de Junio fueron invitados a hablar acerca de este punto y no se opusieron a que continuaran en el canon) que debían permanecer en el decreto, pues Dios no odia a la concupiscencia que está en el regenerado, por ser, como alguno indicaba, cosa natural. Lo que se hizo fué poner una adición aclaratoria al fin de esta frase condicionando las afirmaciones anteriores. Fué esta adición *qui non secundum carnem ambulant.*

Vetere exuto homine. No se ha de entender, como dice un teólogo en la congregación del 10, en cuanto se despoja de todas las miserias y aun efectos del pecado original, sino, como lo indica el texto y contexto, en cuanto que se despoja de todo aquello que era pecado. Así entendían dichas palabras los teólogos pretridentinos y los asistentes al Concilio.

A las palabras *immaculati, puri, innocentes,* propuso alguno añadir *qui non secundum carnem ambulant, sed secundum spiritum*; mas como estas palabras fueron en la redacción definitiva puestas con la frase *in renatis nihil odit Deus,* que expresan semejante idea, por eso no se añadieron a esta cláusula.

...remoretur. No se accedió al deseo expresado en la reunión de teólogos del 10, de suprimir esta palabra, pues no suponía esto nada en contra

111 Cf. Cap. II, art. II, II, 2.º.
112 Cf. cap. I, II, 1 *Juan Fisher.*

de la doctrina del purgatorio. Las palabras iban, como dijimos antes, contra la afirmación de Lutero, condenada ya por León X: «Fomes peccati, etiamsi nullum adsit actuale peccatum, moratur exeuntem a corpore animam ab ingressu coeli» [113].

Manere autem in baptizatis concupiscentiam et fomitem... quae ad agonem relicta sit... Fueron suprimidas las palabras *infirmitatem ac morbum,* admitiendo la enmienda del de Fiésole. Cosa parecida a lo que sucedió con las últimas palabras del canon primero en su primera redacción. La advertencia que indicaba poner *manere concupiscentiam ad exercitium,* fué también atendida.

Quae... nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo qui legitime certaverit coronabitur. La primera redacción, que decía *quae tamen nocere non consentientibus non valet,* no era otra cosa que condenar lo que Lutero afirmaba: la concupiscencia, aun sin consentimiento, es pecado, y por lo tanto daña al hombre. Este es, y no otro, el significado de la cláusula del canon en su primera redacción, y en la definitiva; por eso no fueron admitidas las enmiendas que pedían añadir las palabras *veniale vel mortale* o solamente *letaliter,* que no venían al caso. Se añadieron a continuación las palabras *viriliter... repugnantibus*; palabras éstas que iban también contra Lutero que negaba se pudiese resistir. Como complemento de la doctrina católica en este punto, y confirmación al mismo tiempo de lo dicho (eso parecen indicar las partículas *quin immo*), se añadió el texto de la Escritura *qui legitime certaverit, coronabitur* (2 Tim 2, 5) [114].

Hanc concupiscentiam. Estas palabras por indicación de algunos Padres, sustituyeron a *has reliquias peccati,* no tan exactas, porque «si peccati reliquiae remanere dicantur, non video cur non remaneat aliquid, quod rationem peccati habere videantur».

Aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari... En estas palabras hay dos variaciones si las comparamos con el canon en su primera redacción. La primera es debida a la forma que se adoptó de canon, y la segunda a una indicación del Cardenal Pacheco, quien dijo que, en vez de *numquam intellexisse quod vere peccatum sit,* se pusiese *numquam intellexisse peccatum appellari*; frase ésta que expresaba la idea con más exactitud. Y por paralelismo a este cambio, se mudó también el *Paulus aliquando peccatum vocat,* en *peccatum appellat.*

El testimonio de San Agustín y la última cláusula del canon presentado el 8 de junio, fueron suprimidos accediendo a la petición de muchos Padres por las razones que antes vimos.

113 León X, Bula *Exsurge, Domine.* DB 743.
114 Cf cap. III, *Canon quinto,* 1 *Origen de esta redacción.*

B) *Doctrina de este canon.*

Se trata en él de la eficacia del bautismo y de la permanencia de la concupiscencia en el bautizado. Distínguense claramente dos partes, aunque la segunda es una consecuencia de la primera.

En la primera, eficacia del bautismo, se expone la doctrina verdadera negativamente, condenando el error en todas sus fórmulas, sin dejar escape alguno. Apareec más claro el sentido de cada frase, si miramos al mismo tiempo los errores que quiere condenar [115]. Termina esta primera parte con una afirmación: *In renatis enim nihil odit Deus,* que prueba con los mismos pasajes de San Pablo que Lutero torcía a su favor; y saca además de esta parte del canon la conclusión: *ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur.*

La segunda parte, de la concupiscencia en el regenerado, expone la doctrina afirmativamente. Veamos brevemente ya lo que nos enseña el canon 5.°.

El bautismo, o mejor dicho la gracia, dice el canon, que confiere el bautismo, perdona, quita el pecado original, o sea todo aquello que tenga propiamente razón de pecado. Por lo tanto, en el regenerado no hay nada que odie Dios, ni que le retrase la entrada en el cielo.

Permanece en el regenerado la concupiscencia *ad agonem,* la cual no es pecado propiamente tal, aunque se la pueda llamar impropiamente pecado en cuanto existe por el pecado e incita a pecar. A los movimientos de ésta, se les vence con la gracia de Jesucristo, y entonces éstos no dañan nada a los que no consienten: es más, resistiéndolos el hombre se hace digno de premio.

115 Cf cap. III, *Canon quinto,* 1 *Origen de esta redacción.*

CAPITULO CUARTO

Importancia de este decreto tridentino en la historia de la Teología

Todas las cuestiones dogmáticas definidas en Trento tuvieron su importancia, y el decreto del pecado original fué una de ellas. Importancia, por los miembros que integraron el Concilio y por las dificultades que hubieron de vencer, políticas y dogmáticas; importancia, por lo que son todas las definiciones de la Iglesia, a la cual, como a fuente de verdad hemos de acudir. Sirvan tres testimonios en confirmación de lo que decimos.

Del Concilio de Trento dice el protestante Marheineke: «No puede uno menos de sentirse penetrado de respeto, pensando en tantos y perseverantes esfuerzos como se hicieron en él, para salvar y robustercer la fe de la Iglesia... Ningún otro concilio ha durado más tiempo, ninguno se ha visto forzado por los embates de sus enemigos a diferir más sus decisiones supremas, ninguno ha puesto más ciencia al servicio de la verdad cristiana» [1].

El P. Carro escribe: «No debe olvidarse, que en Trento se dieron cita los mejores teólogos del mundo, que cada orden religiosa llevó lo más granado de entre sus miembros, y cada obispo llevó en su compañía al teólogo de más nota de su diócesis. Los sabios todos, con tendencias y educación muy distintas, se vieron frente a frente, como en ninguna otra ocasión. A conocer mejor la historia interna del Concilio, no alegarían muchos de nuestros teólogos definiciones conciliares que nada prueban o prueban lo contrario» [2].

Y como confirmación de esto último, de la importancia de acudir al magisterio eclesiástico antes de echar a andar por un camino, oigamos al Padre Manuel Alonso, en su obra *El sacrificio eucarístico...*: «Por tanto, teniendo un acto del magisterio eclesiástico que responde a la pregunta que nos hacemos [en nuestro caso, la doctrina del pecado original]

1 JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, París, 1887, t. IV, 434.
2 *Ciencia Thomista*, a. 1932, pág. 69.

nos parece que ante todas las cosas debemos saber lo que la Iglesia con esa enseñanza nos propone. Después, si la Iglesia no lo ha hecho explícitamente todo, tendremos descubierto el camino sobre el cual debemos dirigir nuestros pasos. No queramos primero formarnos el camino y después hacer venir a él lo que la Iglesia nos diga. Al contrario, queramos aprender primero lo que se nos enseña, y después, en lo menos explícitamente enseñado, proceder con la mirada fija en la verdad claramente propuesta» [3].

* * *

Con la aprobación solemne en Trento del decreto del pecado original el 17 de Junio de 1546, se cierra el período que hemos estudiado de la historia de dicho dogma.

Ya al principio de la primera congregación de Padres sobre el pecado original, 28 de Mayo, dijo el primer presidente del Concilio, el Cardenal De Monte: «Cogitatum est, si videretur Patribus, ut hic modus fieret aptissimus, si ante omnia prospiceretur, quid super huiusmodi articulo a maioribus nostris in conciliis aut universalibus aut provincialibus approbatis et receptis ab ecclesia decretum esset, et illis omnibus collectis adderentur ea, quae pro statu praesentis temporis addenda viderentur, ut veteribus decretis innovatis et novis additis fieret ab hac sancta synodo super hac re salutare decretum» [4]. Este mismo modo de pensar lo expresaron otros Padres, como los arzobispos de Naxos y de Armagh, el obispo de Mallorca, etc. [5]. Las palabras de De Monte fueron la norma práctica que se siguió en todo lo relativo a la materia del pecado original. De todo lo cual se deduce que el Concilio tenía conciencia de que iba a añadir algo nuevo que no constaba en los antiguos concilios. Cuál sea esto nuevo (aunque ya lo hemos visto acá y allá al estudiar cada canon) es lo que vamos a examinar ahora. Estudiemos brevemente la doctrina del Cartaginense y Arausicano, que son los concilios principales que trataron del pecado original, y comparémosla con la del Tridentino.

I. DOCTRINA DE LOS TRES CONCILIOS: CARTAGINENSE III, ARAUSICANO Y TRIDENTINO

1.° *Doctrina del Cartaginense y Arausicano.*—Estos concilios tenían delante, al redactar los cánones, la herejía pelagiana; por eso solamente nos hablan del pecado original en aquellos puntos en los que los Pelagianos erraban. En síntesis, la doctrina de estos concilios es la siguiente:

A Adán *antes de pecar* le había sido concedida la inmortalidad corporal [6], para sí y sus descendientes [7].

3 M. Alonso, *El Sacrificio Eucarístico de la última Cena del Señor, según el Concilio de Trento*, pág. 7 y 8.
4 CT V, 166; Cf cap. II, art. II, I; cap. III, II.
5 Ibid.
6 Concilio Cartaginense, canon 1, Arausicano, canon 2.
7 Arausicano, can. 2.

Existe el pecado original en todos los hombres, aun en los niños (*universalidad*) [8], el cual se transmite por generación (*propagación*) [9].

De su *naturaleza* afirman que es verdadero pecado, muerte del alma [10].

Efectos del pecado original son: la degradación de todo el hombre, la muerte y la corrupción corporal [11].

El *remedio* [12] del pecado original es el bautismo que perdona (*remittit*) este pecado [13]. «

2.° *Doctrina del Tridentino.* Se puede reducir a los siguientes puntos:

Adán *antes de pecar* había sido dotado de santidad y justicia original y de inmortalidad corporal, para sí y sus descendientes [14].

Existencia del pecado original. Adán pecó [15] y este pecado se transmite por generación (*propagación*) [16] a todos los descendientes [17] aun a los niños e hijos de fieles [18] (*universalidad*). Nada se quiere añadir a lo ya establecido en este punto acerca de la Santísima Virgen.

De su *naturaleza* afirma ser verdadero pecado, muerte del alma [19].

Efectos del pecado original son: la pérdida de la santidad y justicia original, la muerte y penas corporales, y la esclavitud del demonio [20].

Remedio de este pecado, único y para todos, niños y adultos, son los méritos de Cristo, aplicados por el bautismo «in forma Ecclesiae rite collatum» [21].

La *eficacia* de éste es quitar el pecado original o todo lo que tenga razón de pecado, de tal manera que en el regenerado no hay nada que odie Dios. No quita la concupiscencia, la cual no es pecado, ni aun en sus actos, como no se consienta en ellos, aunque puede llamarse pecado impropiamente, porque proviene del pecado original e inclina a pecar [22].

II. COMPARACION DE LA DOCTRINA DE LOS TRES CONCILIOS

Si comparamos la doctrina del Tridentino con la de los dos anteriores, veremos que aquél presenta un avance notable en el desenvolvimiento de este dogma, preparado por la teología y documentos conciliares y pon-

8 Carfaginense, can. 2; Arausicano, can. 2.°.
9 Cartag. can. 2.°.
11 Araus. can. 1.° y 2.°.
10 Araus. can. 2.°
12 Araus. can. 1.° y 2.°.
13 Cartag. can. 2.°.
14 Concilio Tridentino, ses. V, decr. de pec. orig. can. 1.° y 2.°.
15 Can. 1.°.
16 Can. 3.° y 4.°.
17 Can. 2.°.
18 Can. 4.°.
19 Can. 2.°.
20 Can. 1.° y 2.°.
21 Tridentino, can. 3.° y 4.°.
22 Tridentino, can. 5.°.

tificios de la edad media. En primer lugar, respecto a la *existencia* del pecado original los tres, el Cartaginense, Arausicano y Tridentino, afirman lo mismo. La universalidad, el Tridentino la asegura categóricamente, como los primeros, aun con nuevas expresiones, aunque deja abierta la puerta al dogma de la Inmaculada Concepción de María.

De la *naturaleza* del pecado original el Arausicano nos dice que es verdadero pecado, muerte del alma, y el Tridentino, aunque en el canon segundo no hace otra cosa que repetir las mismas palabras de aquél, añade la cláusula muy importante *inest unicuique proprium,* en la que cada palabra indica una idea y donde se vislumbra otro elemento del pecado: *la voluntariedad.* Además, aquí y allá, en el decreto se encuentran frases que indican y concretan más dicha naturaleza; palabras de las que se han servido autores posteriores para avanzar en el conocimiento de la naturaleza del pecado original y excluir definitivamente otras sentencias que existieron antes del Concilio.

De los *efectos* del pecado original nos dice el Arausicano en general ser la degradación del hombre, ya en el cuerpo, ya en el alma, y señala en concreto la muerte y la corrupción corporal. El Tridentino, además de enumerar estos últimos, desenvuelve la idea primera, y dice ser la pérdida de la santidad y justicia original.

En la doctrina del *remedio* es donde el Tridentino se extiende más. El Cartaginense solamente indica que el bautismo *perdona* el pecado original.

El canon 5 del Tridentino que nos habla del remedio, no tiene, como dijimos antes [23], en su redacción integral antecedente en otros concilios. La redacción está inmediatamente tomada de la doctrina común de la Iglesia, expuesta por teólogos y Padres en las congregaciones que precedieron a la aprobación del decreto. Este decreto nos pone delante el único y universal remedio, los méritos de Cristo aplicados por el bautismo, cuyo efecto es *quitar* todo lo que sea pecado. Puntualiza también lo que es la concupiscencia en el regenerado, como antes vimos.

III. CUESTIONES QUE NO RESOLVIO EL CONCILIO

Por fin, hagamos una última pregunta: ¿Qué cuestiones se suscitaron en las congregaciones preparatorias al decreto del pecado original, que no resolvió el Concilio? Enumeremos algunas.

1) En primer lugar, en el decreto no se define nada acerca del momento de la infusión de la gracia santificante en Adán, aunque un buen

23 Cap. III, *Canon quinto,* 1 *Origen de esta redacción.*

número de Padres y teólogos opinaban que fué en el momento de la creación, y así constaba en la primera redacción del primer canon.

2) Otra cuestión que se suscitó en aquellas congregaciones era la de la Concepción de la Virgen. Grande era el empeño de muchos Padres para que se definiera la Inmaculada Concepción, que tantos de los asistentes creían; pero lo único que lograron fué que se añadiera una cláusula, al fin del decreto, con lo que quedaba a salvo esta doctrina. Respecto del papel, más en concreto, que hace la generación en la propagación del pecado original, doctrina tratada con alguna extensión por algunos Padres del Concilio y teólogos pretridentinos, no se determina nada en el decreto.

3) Un buen número de Padres hablaron en las congregaciones acerca de la naturaleza del pecado original, e igualmente los teólogos pretridentinos. En éstos y aquéllos prevaleció la doctrina de que era el pecado original la privación de la justicia original. Hemos visto también que los antes citados afirmaron la voluntariedad del pecado original, y cómo la explicaban de alguna manera. El decreto, siguiendo el parecer de los Legados y de otros Padres, indica solamente algo de ambos puntos.

4) En cuanto a las consecuencias del pecado original en la otra vida, tanto en el Concilio como fuera de él, se habló bastante en favor y en contra de las dos sentencias. También en el canon 4.º se indica lo común de ambas: ser la privación de la vida eterna. Sin embargo, aunque algún Padre pidió que se definiese ser la pena del pecado original en la otra vida solamente la privación de la visión beatífica, el decreto no puntualizó más en este asunto.

* * *

Pero aunque el decreto no resolvió ninguno de estos y otros puntos, sin embargo influyó en su orientación y solución para tiempos posteriores. Además, un avance inmediato muy grande en estos mismos puntos, como en la teología católica en general, fué el resultado del intercambio de ideas que hubo en el Concilio de Trento.

Sirvan las siguientes palabras de Coppens como ejemplo de la influencia que ejerció el decreto Tridentino que hemos estudiado, en la orientación más determinada que se ha dado a la teología católica acerca del pecado original y su naturaleza; lo cual podemos repetir en mayor o menor grado de los demás puntos. «El decreto del Concilio de Trento acerca del pecado original ejerció sobre los teólogos del siglo XVI una influencia profunda. Concebido como una profesión de fe católica, y como una condenación de las teorías protestantes, procuraba combatir los errores de los reformadores, y en contraposición a las novedades erró-

neas, daba gran luz a los elementos constitutivos del pecado original y a las consecuencias fatales de la culpa de Adán. Las afirmaciones de los Padres del Concilio eran expresas: el pecado original causaba la muerte del alma y traía consigo la pérdida de la justicia y santidad que nuestros primeros padres habían recibido de Dios en el paraíso.

«La constancia del Concilio de insistir en la privación de la santidad original, así como la persistencia de los reformadores en reducir el pecado original a solos los movimientos de la concupiscencia, llevaron a los teólogos católicos a fijar su atención, más que en tiempos anteriores, en la privación de la gracia santificante; y esta tendencia posteriormente se acentuó más, por las teorías subversivas de Bayo y Jansenio y de toda la escuela jansenista.

«Se vino así a incluir más y más explícitamente la privación de la gracia santificante en el pecado original y a considerarla, ya como único elemento, ya como el elemento formal de ese pecado.

«En tiempos del Concilio de Trento, Ruardo Tapper, el famoso controversista de Lovaina, había sido uno de los primeros en proponer esta doctrina [24], inspirándose, sobre todo, en las definiciones y consideraciones del santo Concilio» [25].

Para terminar, hacemos votos porque este modesto trabajo contribuya a dar a conocer mejor las fecundas enseñanzas de aquella augusta asamblea en que, más adelante sobre todo, tanta parte tomaron los teólogos españoles.

24 Domingo Soto anteriormente a éste, en Agosto de 1547, defendió esta sentencia en su libro *De natura et gratia*, l. I, c. 8 y 9. Sin embargo, hay ejemplos de teólogos (v. gr. Salmerón) que asistieron al Concilio, y defendieron posteriormente ser la privación de la gracia santificante un efecto del pecado original: *Comm. ad Romanos*, disp. 46 y 47.

25 Coppens J. *Une controverse recente sur la nature du péché originel.* En *Ephemerides Lovanienses*, tomo I, 1924, pág. 185.—Cf. José María Dalmau. *Voluntariedad del pecado original y explicaciones que de ella da Santo Tomás.* En *Estudios Eclesiásticos*, a. 1930, t. 9, pág. 189-192.

ÍNDICE GENERAL

Páginas

FUENTES 129
BIBLIOGRAFÍA 131
SIGLAS 132
INTRODUCCIÓN 133

CAPÍTULO PRIMERO

DOCTRINA DE LOS PRIMEROS CONTROVERSISTAS DEL TIEMPO DE LA REFORMA 135

I.—*Doctrinas heterodoxas* 135
1. El Pelagianismo 135
2. El Protestantismo 136
3. Alberto Pigio 137

II.—*Los controversistas* (1519-1546) 138
1. Juan Fisher 139
2. Gaspar Schatzgeyer, O. F. M. 141
3. Juan «Cochlaeus» 144
4. Juan Eck 146
5. Francisco Titelmann, O. F. M. 150
6. Gaspar Contarini 151
7. Juan Driedo 153
8. Alfonso de Virués, O. S. B. 154
9. Judoco Clichtovée 155
10. Judoco van den Bundere, O. P. 157
11. Alfonso de Castro, O. F. M. 159
12. Ambrosio Catarino, O. P. 160

III.—*Resumen de la doctrina ortodoxa* 162

CAPÍTULO SEGUNDO

DOCTRINA TRIDENTINA 166

Art. I.—DOCTRINA DE LOS TEÓLOGOS CONCILIARES 166

I.—*Introducción histórica* 166

II.—*Doctrina desarrollada* 167

Apéndice

1. De peccato originali, de Juan Morilla 169
2. De peccato originali, de N. N. 173
3. De peccati originalis propria ratione, de N. N. 173

Páginas

Art. II.—Doctrina de los Padres del Concilio en las congregaciones del 28 y 31 de Mayo y del 4 y 5 de Junio 174

I.—*Introducción histórica* 174

II.—*Doctrina desarrollada* 180

1. Existencia del pecado original 180
2. Naturaleza 181
3. Efectos 184
4. Remedio 186
5. Eficacia del remedio 189

Apéndice

La concupiscencia en el bautizado según Seripando 191

Capítulo tercero

DISCUSION DEL DECRETO TRIDENTINO ACERCA DEL PECADO ORIGINAL 196

I.—*Introducción histórica* 196

II.—*Discusión de los cánones del decreto* 200

Proemio 201

I.—*Discusión del proemio* 202

II.—*Proemio aprobado* 203
A) Texto 203
B) Ideas del proemio 205

Canon primero 206

I.—*Origen de la redacción del canon* 206

II.—*Discusión sobre la redacción* 208
A) Statim sanctitatem et iustitiam in qua creatus fuit 208
B) Otras anotaciones 210

III.—*Redacción aprobada* 211
A) Texto 211
B) Doctrina 213

Canon segundo 214

I.—*Origen de la redacción del canon* 214

II.—*Discusión sobre la redacción* 216
A) Varias anotaciones 216
B) La Inmaculada Concepción y el decreto 216

III.—*Redacción aprobada* 225
A) Texto 225
B) Doctrina 227

Canon tercero 228

I.—*Origen de la redacción del canon* 228

II.—*Discusión sobre la redacción* 230
A) Si quis... morbum... redemptio 230
B) Aut negat... induistis... 231

Páginas

III.—*Redacción definitiva* 233
A) Texto 233
B) Doctrina 236

CANON CUARTO 236

I.—*Origen de la redacción del canon* 237

II.—*Discusión sobre la redacción* 239

III.—*Redacción definitiva. Su doctrina* 240

CANON QUINTO 240

I.—*Origen de la redacción del canon* 241
A) Hanc fidei... imputari 241
B) In illis... remoretur 243
C) Manere autem... inclinat 244

II.—*Discusión sobre la redacción* 245
A) Eficacia del bautismo 245
B) La concupiscencia en el regenerado 250

III.—*Redacción aprobada* 254
A) Texto 254
B) Doctrina 260

CAPÍTULO CUARTO

IMPORTANCIA DE ESTE DECRETO TRIDENTINO EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGIA 261

I.—*Doctrina de los tres concilios: Cartaginense III, Arausicano y Tridentino* 262

II.—*Comparación de la doctrina de los tres concilios* 263

III.—*Qué cuestiones no resolvió este decreto tridentino* 264

ÍNDICE DE MATERIAS

(Puntos principales)

I. ESTADO DE ADÁN ANTES DE PECAR.
Herejías 136.—Teólogos pretridentinos (1517-1545) 141, 142, 145, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 162, 163.—Teólogos y Padres tridentinos 169, 170, 173.—Decreto tridentino 208, 209, 213, 262.

¿Fué Adán creado en gracia?—Teólogos pretridentinos 147, 162, 163.—Decreto tridentino 207, 208, 209, 212, 213, 264.

II. EXISTENCIA DEL PECADO ORIGINAL.
Herejías 136.—Teólogos pretridentinos 142, 145, 147, 150, 154, 157, 159, 160, 163.—Teólogos y Padres tridentinos 168, 170, 173, 180, 181, 192.—Decreto tridentino 206, 211, 213, 215, 227, 262, 264, 265, 266.

Propagación del pecado original.—Teólogos pretridentinos 148, 159, 161, 163.—Teólogos y Padres tridentinos, 168, 171, 181.—Decreto tridentino, 215, 230, 234, 235, 236, 262.

Universalidad del pecado original.—Teólogos pretridentinos 158, 159, 163.—Teólogos y Padres tridentinos 181.—Decreto tridentino 227, 236, 237, 264.

Inmaculada Concepción.—Teólogos pretridentinos 149, 160, 163.—Teólogos y Padres tridentinos 171, 177n, 181.—Decreto tridentino 198, 216, 225, 226, 227, 264, 265.

III. NATURALEZA DEL PECADO ORIGINAL.
Herejías 136.—Teólogos pretridentinos 142, 147, 150, 152, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 163.—Teólogos y Padres tridentinos 167n, 168, 171, 173, 174, 181, 182, 183.—Decreto tridentino 216, 227, 230, 234, 236, 262, 265.

Voluntariedad en el pecado original.—Teólogos pretridentinos 147, 148, 151, 152, 155, 156, 160, 161, 162, 163, 164.—Teólogos y Padres tridentinos 170, 171, 174, 175, 182, 183.—Decreto tridentino 264.

IV. EFECTOS DEL PECADO ORIGINAL.
Herejías 136.—Teólogos pretridentinos 140, 143, 145, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 164.—Teólogos y Padres tridentinos 168, 171, 172, 173, 183, 184, 192.—Decreto tridentino 210, 213, 215, 227, 228, 262, 264.

Pena en la otra vida.—Teólogos pretridentinos 153, 158, 159, 164.—Teólogos y Padres tridentinos 168, 171, 172, 173, 184, 185, 186, 192.—Decreto tridentino 265.

V. REMEDIO DEL PECADO ORIGINAL.
Herejías 136, 137.—Teólogos pretridentinos 144, 145, 149, 157, 158, 160, 164.—Teólogos y Padres tridentinos 168, 171, 172, 173, 186, 187, 188, 189, 192.—Decreto tridentino 231, 235, 236, 238, 239, 240, 262, 264.

La fe en la remisión del pecado original.—Herejías 137.—Teólogos pretridentinos 144, 145, 158, 164.—Teólogos y Padres tridentinos 172, 188, 189, 192.—Decreto tridentino 230, 231, 232.

VI. EFECTOS DEL REMEDIO.
Herejías 136, 137.—Teólogos pretridentinos 139, 144, 146, 149, 153, 155, 158, 160, 164, 166, 168.—Teólogos y Padres tridentinos 172, 180, 189, 190.—Decreto tridentino 231, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 257, 258, 260, 262, 264.

VII. LA CONCUPISCENCIA EN EL BAUTIZADO.
Herejías 136, 137.—Teólogos pretridentinos 140, 146, 149, 154, 155, 158, 160, 164.—Teólogos y Padres tridentinos 172, 173, 190, 191, 193, 194, 195.—Decreto tridentino 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 259, 261, 262, 264.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Accia, Obispo de Cf. *Nobili, B. de.*
Agde, Obispo de 181, 187, 219, 233.
San Agustín, 140, 155, 156, 171, 172, 180, 194, 215, 216, 228, 238n, 239, 241, 242, 245, 250n, 251, 253, 59.
Agustín, P. Cf. *Huesca* (Obispo de).
Aix, Arzobispo de 183, 185, 187, 189, 202, 203, 204, 209, 219, 222, 225, 239, 246.
Alava, D. de Cf. *Astorga* (Obispo de).
Alejo, S. Cf. *Sassari* (Arzobispo de).
Aligeri Colonna, M. Cf. *Rieti* (Obispo de).
Alonso, M. 260, 262.
Anselmo, San 174.
Aquileya, Obispo de, 178.
Aquino, Obispo de 187, 202, 218, 220, 253.
Arausicano, Concilio 206, 210, 213, 215, 226, 227, 245, 263, 264.
Armagh, Arzobispo de 179, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 191, 200, 208, 217, 218, 219, 222, 223, 225, 231, 251, 253, 262.
Ascoli, Obispo de 187, 210, 217, 219, 222, 225, 231, 232, 245.
Astorga, Obispo de 177, 178, 186, 217, 219, 222, 225.
Astráin, A., S. I. 131, 167n, 221n.
Audeto, N. Cf. *Carmelitas* (General de los).
Augusta, Procurador de 181, 185, 186, 218, 220, 222, 225, 231.
Ayuso, T. 131, 216, 228n.

Bachelet, Le 131, 217n, 228n.
Badajoz, Obispo de 177, 178, 187, 203, 208, 209, 218, 219, 222, 225.
Bandini, F. Cf. *Siena* (Arzobispo de).
Belarmino, Rob. 131, 136n, 137n, 154n, 168, 241, 243, 251n.
Belcastro, Obispo de 179, 187, 200, 208, 217, 249.
Béraza, Bl. 131, 161.
Bernal Díaz, J. Cf. *Calahorra* (Obispo de).
Bertani, P. Cf. *Fano* (Obispo de).
Bertinor, Obispo de 196, 200n, 218, 220, 223, 245.
Bitonto, Obispo de 181, 182, 183, 188, 190, 192n, 208, 218, 219, 222, 225, 249, 250n, 251, 253.
Blic, 133n.
Bolonia, J. de Cf. *Siracusa* (Obispo de).
Bonet, Alb. 131, 192n.
Bonuci, A. Cf. *Servitas* (General de los).
Bosa, Obispo de 177, 179, 180, 181, 184, 186n, 198, 200, 218, 220.
Boyer, 133n.
Bundere, J. 129, 138, 157, 158, 159, 162, 164, 165, 223, 229.
Busch, 133n.
Buschbell, G. 129.

Cádiz, Obispo de 181, 185, 186n, 187, 191, 219, 222, 223, 225.
Calahorra, Obispo de 177, 186, 202n, 218, 220, 225, 254.
Calvino, 136n, 137, 181, 218, 238, 239, 243, 251.
Cambrai, Obispo de 222, 223, 224, 225.
Campegio, J. B. Cf. *Mallorca* (Obispo de).
Canarias, Obispo de 138, 154, 177n, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 191, 218, 219, 225, 249n, 253n.
Caorle, Obispo de 177n, 181, 208, 210, 216, 219, 222, 225, 230, 234, 239, 247, 248, 249, 253.
Capaccio, Obispo de 177n, 225.
Carlos V, 138, 154, 202.
Carmelitas, General de los 225.
Cartaginense III, Concilio 237, 238, 240, 263, 264.
Carro, 168n, 261.
Casell, T. de Cf. *Bertinor* (Obispo de).
Castagnola, C. Cf. *Mitilene* (Obispo de).
Castelmar, Obispo de 177n, 178, 181, 183, 184, 185, 186, 209, 224, 225, 245, 246.
Castro, A. de O. F. M. 129, 138, 159, 167, 178, 196, 224, 243n.
Catarino, Ambr. O. P. 129, 138n, 160, 161, 162, 167, 223, 224, 229.
Cava, Obispo de 177n, 182, 190, 209, 220, 222, 225, 245, 250, 253.
Cavallera, 131, 133n, 200.
Cío, Obispo de 177, 183, 222, 225, 231.
Clerbal, 156n.
Clemente IV, 238n.
Clermont, Obispo de 224, 225.
Clichtovée, J. 129, 138, 155, 156, 157, 163, 164.
Cochlaeus, 129, 134n, 139n, 144, 145, 146, 164, 242.
Comelli, C. 131.
Contarini, G. 129, 138, 151, 152, 153, 163, 164, 170n.
Coppens, 265, 266n.
Corfú, Arzobispo de 189, 232.
Cortesi de Prato, S. Cf. *Vayson* (Obispo de).
Córcega, Obispo de 190.
Croy, R. de Cf. *Cambrai* (Obispo de).
Cruz, A. de la Cf. *Canarias* (Obispo de).

Dalmau, 133n, 266.
Denifle, 131, 136n, 137n.
Dobneck, J. Cf. *Cochlaeus.*
Donalu, F. 133n.
Driedo, 129, 153, 154, 164, 169.

Duranti, V. de Cf. *Término* (Obispo de).
Eck, 129, 138, 144, 146, 147, 148, 149, 162, 164, 165, 169, 243.
Ehrle, 196n.
Ehses, 130, 168n, 177n, 209n, 218n.
Ermitaños de San Agustín (*General de la Orden de*), Cf. *Seripando J.*
Espenberger, 133n.

Falcetta, S. Cf. *Caorle* (Obispo de).
Fano, Obispo de 177n, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 192, 200, 209, 218, 220, 246, 249, 251, 253, 258.
Farnesio, Cardenal 167n, 177n, 196, 197n, 200n.
S. Fausto, 136n.
S. Felici, J. T. de Cf. *Cava* (Obispo de).
Feltri, Obispo de 185, 187, 218, 220, 252.
Fernández, O. P. 133n.
Ferreti, J. P. Cf. *Milos* (Obispo de).
Fiésole, Obispo de 177n, 181n, 187, 190, 191, 202, 205, 220, 246, 247, 250, 251, 252, 253, 254.
Filhoi, Antonio Cf. *Aix* (Arzobispo de).
Fisher, 130, 138, 139, 140, 163, 225, 242, 257, 258.
Florentino, Concilio 245, 250.
Florimonti, C. Cf. *Aquino* (Obispo de).
Fonseca, Juan Cf. *Castelmar* (Obispo de).
Forget, 153n.
Frassen, 163n.
Frías, L. S. I. 131, 216n, 218n.
Fuente, La, 196n.
Fuscher, Cf. *Torcelo* (Obispo de).

Gaudel, 131, 138n, 162n, 208n.
Grisar, 136n.
Groot, de I. F., S. I. 131.
Guiche C. de la Cf. *Agde* (Obispo de).

Haeusle, 131.
Heffele, 131.
Heredia, B. de Cf. *Bosa* (Obispo de).
Hergenroether, 177n.
Huesca, Obispo de 186n, 203, 225.
Hurter, S. I. 132, 146n.

Inocencio III, 238n.
Isernia, Obispo de 175n.

Jacobellis S. de Cf. *Belcastro* (Obispo de).
Jaén Cardenal de Cf. *Pacheco.*
Jansen 133n, 261.
Jayo C. Cf. *Augusta* (Procurador de).
Jedín Hub. 129, 192n.
Jerónimo de Oleastro, 167.
Jungmann, 221n.

Kemnicio, 130, 167n.
Knabenbauer, 236n, 248n.
Koch, W. 132, 133n, 181n, 246n.
Kors, 133n.

Laínez, 167, 221.
Lanciano, Obispo de 177n, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 202n, 209, 220, 222, 230, 246, 248n, 249, 251, 252, 253.
Lecavela, S. Cf. *Naxos* (Arzobispo de).
León, San 178, 259.
Lipomano, L. Cf. *Verona* (Obispo de).
Lofredo, F. Cf. *Capaccio* (Obispo de).
Lombardo, P. 251n.
Lucera, Obispo de 181, 208n, 219, 222, 225,
Lunellus, Vicente 167.
Lutero, 140, 141, 144, 145, 146, 155, 193, 195, 229, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 257, 259, 260.

Magno, O. Cf. *Upsal* (Azobispo de).
Mallorca, Obispo de 177n, 179, 186n, 200, 262.
Marco Laureo, 199.
Marheineke, 261.
Mario Mercator, 136n, 215n.
Martel, B. Cf. *Fiésole* (Obispo de).
Martín, R. 133n.
Martiriano, C. Cf. *S. Marcos* (Obispo de).
Massarelli, 130, 166n, 167, 168, 176, 178n, 187, 188, 198, 199, 200, 206, 207, 215, 222, 226, 229, 243n, 244, 245, 247, 257.
Matera, Obispo de 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 209n, 219, 222, 225.
Melanchton, 115.
Merkle, S. 130.
Mignaneli, F. Cf. *Lucera* (Obispo de).
Mileto, Obispo de 219, 222, 223, 225.
Milos, Obispo de 222.
Mitilene, Obispo de 218.
Monte, De 130, 176, 177, 178, 179, 180, 197, 188, 199, 218n, 223, 224, 225, 262.
Morilla, 130, 134n, 144, 154n, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 186n.
Motona, Obispo de 218.
Mótula, Obispo de 181, 182, 183, 184, 187, 190n, 191, 223.
Musso, C. Cf. *Bitonto* (Obispo de).

Navarra, F. de Cf. *Badajoz* (Obispo de).
Naxos, Obispo de 179, 187, 190, 200n, 220, 262.
Nobili, De 177, 178, 179, 185, 186, 187, 190, 208n, 210, 219, 223, 224, 230, 232, 235, 236, 246, 251, 252, 254.
Numai, A. de Cf. *Isernia* (Obispo de).

Orange, Concilio de Cf. *Arausicano.*

Pacheco, Cardenal 176, 177n, 186n, 199, 203, 205, 210, 212, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 230, 234, 250, 252.
Palermo, Obispo de 196, 217, 222, 223, 224, 225.
Pallavicino, 132, 177, 181, 188, 193, 221, 248n, 249n, 250n.
Paquier, J. 132, 154n, 193n.
Pascual, A. Cf. *Mótula* (Obispo de).
Pastor, L. 132, 193n.
Pat, R. Cf. *Worcester* (Obispo de).
Pattis, F. 178n.
Pelagio, 135n, 229, 238, 239.
Pelargo, A. Cf. *Tréveris* (Procurador de).
Pesaro, Obispo de 222.
Pesch, 228n.
Petavio, 136n.
Piccolomini, A. Cf. *Pienza* (Obispo de).
Piacenza, Obispo de 219, 222, 253, 254.
Pienza, Obispo de 199, 202, 208, 210, 222, 223, 225, 232, 253.
Pigio, A. 136, 162, 163, 164, 167n, 219, 234.
Pío IX, 228.
Polo, Cardenal 130, 146, 169, 176, 183, 192, 198, 248, 249, 250.
Prat, 220.
Prat, G. de Cf. *Clermont* (Obispo de).

Ribadeneira, 221.
Richard, 132, 166n, 167n.
Rieti, Obispo de 219, 222, 225.
Reverella, F. Cf. *Ascoli* (Obispo de).
Rusticis, Q. de Cf. *Mileto* (Obispo de).

Salazar de Burcos, J. Cf. *Lanciano* (Obispo de).
Salmerón, 142, 167.
San Marcos, Obispo de 181, 185, 186, 187n, 191, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 253.
Santa Cruz, 176, 178, 198, 223.
Sarraceni, J. M. Cf. *Matera* (Arzobispo de).
Sassari, Obispo de 183, 187, 190, 202, 208, 210, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 232, 250, 253.
Schatzgeyer, 130, 138, 141, 142, 143, 144, 163, 164, 170.
Schwane, J. 132.
Schweitzer, 129, 130, 132, 145n, 169n.
Senigallia, Obispo de 177n, 178, 181, 187n, 190n, 191, 202n, 222, 225.
Seripando, 131, 134, 144, 183, 188, 191, 192, 193, 195, 202, 209, 216, 218n, 220, 225, 235, 246, 248, 249, 250, 253, 254.
Servitas, General de los 184n, 187, 191, 209, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 246, 247, 254.
Severoli, 130, 176, 177n, 187, 199, 219, 223, 224.
Siena, Obispo de 189, 217, 222, 224, 225.
Simonetta, L. Cf. Pesaro (Obispo de).
Siracusa, Obispo de 188, 189, 190n, 217, 219, 222, 225, 232, 235n, 253.
Sixto IV, 218, 220, 221.
Sora, Obispo 175n.
Soto, D. 132, 137n, 146, 147, 163n, 164n, 168n, 174n, 186n, 208n, 209n, 228, 266n.
Suárez, F. S. I. 132, 163n.

Tagliavia, P. Cf. *Palermo* (Arzobispo de).
Tapper, R. 132, 136n, 137n, 138n, 162n, 238n, 253n, 266.
Teixidor, 133n.
Teodini, E. Cf. *Sora* (Obispo de).
Teodolis, J. de Cf. *Cádiz* (Obispo de).
Térmoli, Obispo de 181, 253.
Theiner, A. 131, 228n, 252n.
Titelmann, F. 131, 150, 151, 163, 164.
Toledo, F. 177n.
Torcelo, Obispo de 187n, 219.
Torres, Arzobispo de Cf. *Sassari* (Arzobispo de).
Tourmel, 133n.
Tréveris, Procurador de 182n, 183n, 188, 208, 218, 230, 231, 253.
Trivulcio, C. Cf. *Piacenza* (Obispo de).

Upsal, Arzobispo de 222, 225.

Vauchop, R. Cf. *Armagh* (Arzobispo de).
Vaysón, Obispo de 181, 186, 219, 222, 225, 230, 232, 234, 250, 252, 253.
Vega, A. 167.
Verona, Obispo de 181, 196, 220.
Viguier, M. Cf. *Senigallia* (Obispo de).
Virués, A. de O. F. M. 131, 154, 155, 162, 163, 165, 219, 143n.

Worcester, Obispo de 179.

Zannetti, D. Cf. *Cío* (Obispo de).
Zuinglio, 180, 234.

EL DIARIO ESPIRITUAL DE SAN IGNACIO

EN EL CUARTO CENTENARIO DE SU REDACCION

(2 Feb. 1544 - 27 Feb. 1545)

por el

P. VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I.

Profesor de Sagrada Escritura en el
Colegio Máximo de Oña (Burgos)

No hay cosa que tanto introduzca en el santuario de un alma como los apuntes espirituales, redactados para uso privado bajo la mirada de Dios. Es el grande valor del *Diario Espiritual,* milagrosamente escapado a la humildad de San Ignacio.

Con ser una mínima parte de aquel «fajo bien grande de manuscritos», mostrado por él al P. Luis González de Cámara [1], esas páginas nos revelan en el Fundador de la Compañía un aspecto nuevo, y para muchos insospechado, el de un contemplativo y místico incomparable.

Cerrándose este año de 1945 el cuarto centenario de este precioso documento, cuya redacción corre del 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero de 1545, hemos creído prestar un servicio a la espiritualidad española, si presentábamos un estudio, en el que se examinaran sus valores dentro de la literatura mística universal.

1.º EL AUTOGRAFO DEL SANTO Y SUS DIFERENTES EDICIONES

Nunca podremos olvidar el día, en que, a nuestra llegada a Roma, el otoño de 1924, nos fué dado ver y examinar por primera vez con nuestros ojos, y tocar con nuestras manos, el precioso autógrafo, cuidadosamente guardado en el Archivo de la Compañía.

Consta de dos partes el manuscrito del Santo: la primera, de 14 folios, comprende los sentimientos espirituales de los primeros 40 días, consagrados a la elección de la pobreza de las iglesias de la Compañía; y la segunda, de 13 folios, contiene apuntes, generalmente brevísimos, de otros 301 días, dedicados a diversos puntos de nuestras *Constituciones.*

Un primer folio, en blanco, lleva escrito por mano posterior —la del P. Natanael Sotwelli— el título que sigue: *Ihs. Autographum Ephemeridis Sti. Patris Ignatii, in quam referebat interna mentis sensa, dum Constitu-*

1 «Un fasce assai grande di scritture», CÁMARA, *Acta P. Ignatii,* XI, 100, en *Monumenta Ignatiana,* series IV, *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola,* I, Romae (1943) 504.

tiones conderet, es decir, «Autógrafo del Diario del Santo Padre Ignacio, en el que apuntaba los sentimientos internos de su alma, mientras escribía las Constituciones de la Compañía». Como en el folio final, asimismo en blanco, se lee de antigua mano desconocida: *Consolaciones y visitas espirituales de Ntro. Santo Padre Ignacio.*

A estos dos cuadernillos autógrafos del Santo ha venido a sumárseles otro tercero, de 16 folios, con la versión italiana de la primera parte, antes descrita, del Diario, obra del presbítero Juan Viseto; y los tres juntos forman un hermoso códice, protegido con cubiertas de seda y plata, don espléndido, a la vez que devoto, del Cardenal Alvaro de Cienfuegos, como consta en hoja inserta que dice: «El día 19 de agosto de 1724, con autorización de nuestro Padre [Miguel Angel Tamburini], se prestó por medio del Padre Bonucci al Eminentísimo Cardenal Cienfuegos el libro, en que Ntro. Santo Padre registró por propia mano muchas revelaciones recibidas, habiendo mostrado Su Eminencia deseos de verlo. A principios de diciembre lo devolvió Su Eminencia, añadiéndole estas preciosas cubiertas» [2].

Aunque parezca extraño, el *Diario Espiritual* de San Ignacio siguió inédito los tres primeros siglos de la Compañía hasta su publicación parcial por el P. Juan José de la Torre en el apéndice XVIII de su edición monumental de las *Constitutiones Societatis Iesu latinae et hispanicae cum earum declarationibus,* Madrid, 1892, págs. 349-363. Pero esta edición se limitaba a los catorce primeros folios antes descritos, con algún que otro fragmento de los trece siguientes.

El P. Alfredo Feder dió una cuidadosa versión alemana del texto reproducido por el P. La Torre, *Aus dem geistlichen Tagebuch des heiligen Ignatius von Loyola,* Regensburg, 1892, enriqueciéndolo con una notable introducción y abundantes notas.

La edición completa y definitiva del autógrafo ignaciano estaba reservada a los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu,* que la reprodujeron con todo el lujo de la crítica moderna, en el tomo primero de *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu, Roma,* 1933, páginas 86-158.

2.º CARACTER ESTRICTAMENTE MISTICO DEL DOCUMENTO

La pluma competente de Dom Giuseppe de Luca, reflejaba así su impresión sobre las columnas de *L'Osservatore Romano,* 11 de setiembre de 1938, al asomarse por primera vez a esos abismos del *Diario Espiritual*

2 Damos la traducción de la nota italiana, que dice así: «A dì 19 agosto 1724 per consenso di nostro Padre si prestò per mezzo del P. Bonucci all'Eminentissimo Cienfuegos il libro in cui il Santo Nostro Padre di mano propria registrò molte rivelazioni havute, havendo S. E. desiderato e chiesto di vederlo. Al principio di decembre S. E. lo restituì coll'aggiunta della presente pretiosa coperta».

del Santo, con ocasión de la edición crítica de *Monumenta Historica Societatis Iesu*:

¿Quién hubiera creído posible un *Diario* místico de San Ignacio, en el que, día por día, va apuntando el Santo las lágrimas que derrama sobre el altar, mientras celebra la santa Misa? ¿Quién hubiera sospechado ni aun de lejos la dulzura incomparable que embriaga a este hombre, tenido por muchos como un milagro de fuerza, pero no así de divina dulzura?

Pocas veces nos ha sido dado leer páginas en apariencia tan descarnadas, y sin embargo, tan cargadas de divinos jugos; tan enjutas, y a la vez tan dulces; tan lejos de toda pretensión literaria o artística, y sin embargo, tan poderosas, tan inmediatas y casi mágicas.

Es verdad que, al leerlas, nos acompañan la imagen del Santo y su obra histórica agrandando irresistiblemente sobre el papel sus palabras por el mismo hecho; pero no es menos verdad que, aun en una lectura hecha con todos los siete sentidos del literato y del crítico, y dejando a un lado la fantasía, y apagando todos los ecos del sentimiento, no es menos verdad, repito, que este *Diario*, aun artísticamente considerado, posee rasgos de grande vigor y fuerza. Una delicadeza de sugestión y a veces una fuerza de toque hacen del español del Santo un prodigio de espejo interior, que da el fondo de su corazón como a través de aguas puras y tranquilas.

Quien conozca lo difícil que es desentenderse, al hablar y escribir, de los pensamientos de otros, de sentimientos superpuestos y de frases hechas; quien sepa la dificultad que supone verse a sí mismo y, puesto a escribir, no ocultarse bajo las palabras, sino dejarse igualmente ver de los demás; ese tal podrá comprender el valor de tanta limpidez, serena a la vez que hondísima, de estas páginas del Santo. Nada de retórica, nada de exhibición, nada de artificio en ellas: no son las palabras las que aparecen aquí, sino el alma de Ignacio. Y aparece en aquellos estados místicos, tan difíciles de percibir y casi imposibles de expresar.

A ratos se nos imagina verle sobre el altar, por la casa o por las calles; y hasta le acontece a uno contener el aliento, por no distraele de su conversación con Dios, conversación silenciosa, pero no ya secreta.

Quien nos diese este *Diario* en italiano —aunque no será tarea fácil su traducción— y lo acompañase con los dichos y confidencias del Santo, según se los oyeron y consignaron por escrito sus íntimos y confidentes, nos daría un libro estupendo, que, sin saberlo, poseíamos ya los cristianos. Desde ese día comenzarían muchos a conocer, con todo el corazón que tuvo, al verdadero San Ignacio [3].

Por fortuna para nosotros, el *Diario Espiritual* de San Ignacio está escrito en la misma lengua que produjo el *Castillo Interior* o *Las Moradas* de Santa Teresa, y el *Cántico Espiritual* y *Llama de amor viva* de San Juan de la Cruz. Al hojearlo, todo el que entienda de esta ciencia del espíritu, no podrá menos de asombrarse ante esa sublime contemplación del Santo; contemplación tan sublime, que en nada cede a la de los más altos modelos que nos ofrecen las vidas de los mayores Santos de la Iglesia [4].

En efecto, mientras que los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, sea lo que fuere de las perspectivas que abren y de las adaptaciones que pueden hacerse de ellos, son en su texto mismo, ante todo y sobre todo, un libro de ascesis sobrenatural, un método de esfuerzo personal para some-

3 G. DE LUCA, *Il Diario autografo di San Ignazio di Loiola, L'Osservatore Romano,* 11 setiembre 1938, pág. 3, cols. 3-4.

4 I. MORÁN, *El sacerdote y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, Sal Terrae,* XXVII (1939) 530-531.

terse a la acción de la gracia; el *Diario Espiritual* del Santo nos pone desde un principio en terreno estrictamente místico, en todo el rigor de la palabra. Los tres rasgos característicos principales de la oración infusa, en que convienen los teólogos: vista simple e intuitiva de las cosas divinas, sin multiplicidad de conceptos ni razonamientos; experiencia de la presencia y de la acción de Dios en el alma; pasividad completa del conocimiento y del amor infusos, dados y retirados por Dios con soberana independencia de todos nuestros esfuerzos, se revelan aquí en todas y cada una de sus páginas. Todos los detalles del *Diario Espiritual* de San Ignacio encajan plenamente en estas líneas maestras de la contemplación infusa, observó ya el P. De Guibert [5].

Pero no son sólo los rasgos característicos de la contemplación infusa, sino también los de la unión consumada, conocida con el nombre de *matrimonio espiritual*, los que aquí claramente se revelan: unión casi permanente del alma, aun en medio de las ocupaciones externas, con su Dios; transformación de las facultades superiores en cuanto a su modo de obrar; y vista intelectual casi constante de la Santísima Trinidad [6].

Sobre esas cumbres, señaladas por Santa Teresa y San Juan de la Cruz como las más altas en los caminos de la oración, le sorprendemos a través de estas páginas, como le sorprendieron muchas veces sus compañeros, arrasados sus ojos en lágrimas por las continuas comunicaciones trinitarias; movidas y transformadas sus potencias, que «sienten y aprehenden *divinitus*», en expresión suya [7], «todo llevándole al amor de la cosa representada, a tanto que le parecía ver más claro, más allá de los cielos, lo que acá quería considerar con el entendimiento, ilustrándose allá» [8]; y todo él tan en Dios aun en medio de sus acciones más ordinarias, que en la pobre casita de los Astalli primero, y luego en la de Santa María de la Estrada, sus hijos se paraban a contemplarle, atraídos por no sé qué luz y gracia, que de su espíritu se derivaba, y hasta fascinados por cierto como resplandor de su rostro [9]. Así le retrata uno de sus más íntimos confidentes y perfecto conocedor de los caminos de la oración, el P. Jerónimo Nadal:

> Recibió de Dios singular gracia para contemplar libremente el misterio de la Santísima Trinidad, y descansar en él. Porque, en efecto, unas veces era arrastrado por esta gracia de la contemplación de toda la Trinidad Santísima, y era impelido hacia Ella, y con Ella se unía de todo su corazón, con grandes sentimientos de devoción y gusto espiritual. Contemplaba otras veces al Padre, otras al Hijo, otras al Espíritu Santo; y la gracia de esta contemplación la recibió muchas veces y con mucha frecuencia, pero muy singularmente en los últimos años de su peregrinación por la tierra.

5 *Mystique Ignatienne. A propos du «Journal Spirituel» de Saint Ignace de Loiola, Révue d'Ascétique et Mystique,* XIX (1938), 134.
6 A. Poulain, *Des grâces d'oraison* 11. París (1931) 294-295.
7 *Diario Espiritual,* pág. 137.
8 *Ibid.* pág. 118.
9 Véase el testimonio de San Felipe de Neri en *Responsio Manarei ad P. Lancicii postulata,* 10, *Mon. Ign.* ser. IV, Vol. 1, págs. 512-513.

Ni sólo recibió nuestro Padre Ignacio —grande y extraordinario privilegio— este modo de oración, sino que además en todas sus cosas, en todas sus acciones y conversaciones, y en todos sus actos, tuvo también la gracia de sentir la presencia de Dios y el afecto a las cosas espirituales, siendo contemplativo aun en medio de su acción: cosa que él solía explicar, diciendo que en todo había que hallar a Dios.

Tuvimos ocasión de contemplar esta gracia y luz de su alma en cierto como resplandor de su rostro y en cierta como claridad que brotaba de todas sus acciones; y al verlo, sentíamos, con no pequeño consuelo, grande admiración y pasmo, y, a la vez, como que se derivaba no sé qué de su gracia sobre nosotros [10].

Cumplíanse en él a la letra las bellas imágenes teresianas, sobre el estado de la unión consumada y permanente del alma con su Dios: «Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas, por donde entrase gran luz; aunque entra dividida, se hace todo una luz. Quizá es esto lo que dice San Pablo: *El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El* [11], tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Majestad al alma por unión» [12].

3.º EN CONTINUO DESPLIEGUE DE LAS GRANDES COMUNICACIONES TRINITARIAS

Y en esta vida estrictamente mística, de unión consumada y permanente del alma con su Dios, destacan con singular relieve, a través de las páginas del *Diario*, como de las *Séptimas Moradas* teresianas, las comunicaciones de las tres Divinas Personas en el misterio augusto de la Trinidad. En ese cielo, abierto a su alma, harán su aparición, es verdad, todos los Santos y Santas de la corte celestial, los Discípulos y los Apóstoles del Señor, los Patriarcas, los Angeles, y, sobre todo, la Virgen Nuestra Señora y Jesucristo hombre, como *intercesores* y *mediadores* que rodean el trono del Altísimo; pero en ese último cielo, dominándolo todo, y como en su centro, sólo aparecerán las tres Divinas Personas, objeto de su adoración y de su amor.

De ahí a un rato, pensando por dónde comenzaría, y acordándome que a todos Santos, encomendándome para que rogasen a Nuestra Señora y a su Hijo, porque ellos me fuesen intercesores con la Santísima Trinidad, con mucha devoción e intensión me cubrí de lágrimas, y así me fuí para confirmar las oblaciones pasadas, interloquendo muchas cosas, rogando y poniendo por intercesores a los ángeles, santos padres, apóstoles y discípulos, y a todos los santos, etc. para Nuestra Señora y su Hijo, y a ellos de nuevo rogando y suplicando con largos razonamientos, para que la mi confirmación ultimada y dar gracias [13] subiesen adelante del trono de la Santísima Trinidad.

Y en esto y adelante con muy grande efusión de lágrimas, mociones y sollozos interiores. Item pareciendo como que las venas o partes del cuerpo sensiblemente sintién-

10 NADAL, *In Examen annotationes, Mon. Nadal*, IV, págs. 651-652.
11 *I Cor.* 6, 17.
12 *Castillo Interior, Séptimas Moradas*, II, *Biblioteca Mística Carmelitana*, IV, páginas 186-187.
13 *Dar gracias*, es decir, acción de gracias.

dose, hice la confirmación ultimada a la Santísima Trinidad delante de toda su corte celestial, dando gracias con mucho intenso afecto, primero a las Personas Divinas, después a Nuestra Señora y a su Hijo, después por los ángeles, santos padres, apóstoles, discípulos, a todos santos y santas y a todas las personas que para esto me habían ayudado 14.

Y generalmente serán las mismas visiones de la Trinidad Santísima las que tendrán suspendida en la contemplación a esta alma endiosada; y casi descorrido ya el velo, irán pasando ante sus ojos atónitos los misterios más insondables de la Divinidad, como la misma esencia divina, las tres Divinas Personas en unidad de naturaleza y distinción de personas, las procesiones divinas, la circuminsesión, y tantos y tantos otros misterios de la vida trinitaria.

Así, el 6 de marzo de 1544, ilustrándose su mente «más allá de los cielos», contempla en figura esférica la misma esencia divina; y de esta esencia divina, aunque sin salirse de ella, ve derivarse el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo:

Al *Te igitur* sintiendo y viendo, no en oscuro, mas en lúcido, y mucho lúcido, el mismo ser o esencia divina en figura esférica, un poco mayor de lo que el sol parece: y de esta esencia ir o derivar el Padre, de modo que al decir: *Te, id est, Pater*, primero se me representaba la esencia divina que el Padre, y en este representar y ver el ser de la Santísima Trinidad, sin distinción o sin visión de las otras Personas, tanta intensa devoción a la cosa representada, con muchas mociones y efusión de lágrimas, y así adelante pasando por la Misa, en considerar, en acordarme, y otras veces en ver lo mismo, con mucha efusión de lágrimas y amor muy crecido y muy intenso al ser de la Santísima Trinidad, sin ver ni distinguir Personas, mas del salir o derivar del Padre, como dije.

Acabando la Misa, con tantas lágrimas y visitaciones espirituales... todo llevándome al amor de la cosa representada, a tanto que me parecía ver más claro, más allá de los cielos, lo que acá quería considerar con el entendimiento, ilustrándose allá, como dije. Después de desnudado 15, en la oración del altar, de nuevo dejándose ver el mismo ser y visión esférica, veía en alguna manera todas las tres Personas por el modo que la primera, es a saber, que el Padre por una parte, el Hijo por otra, y el Espíritu Santo por otra, salían o se derivaban de la esencia divina, sin salir fuera de la visión esférica; y con este sentir y ver, nuevas mociones y lágrimas 16.

Otro día, el 21 de febrero, son tantas y tan subidas sus inteligencias sobre la Trinidad, que le parece no hay más que saber de ella; y en especial, se le da a conocer, o más bien, *a ver*, como él observa, lo que los teólogos llaman la *circuminsesión* entre las tres Divinas Personas, esto es, cómo en cada una de ellas están esencialmente las otras dos:

En la Misa lágrimas en mayor abundancia que el día pasado, a la larga, y con cerrárseme la palabra; alguna o algunas veces asimismo sintiendo inteligencias espirituales, a tanto que me parecía así entender, que casi no había más que saber en esta materia de la Santísima Trinidad... En esta Misa conocía, sentía o veía, *Dominus scit* 17,

14 *Diario Espiritual*, págs. 98-99.
15 *Después de desnudado*, esto es, de haberse quitado los ornamentos sacerdotales después de la Misa.
16 *Diario Espiritual*, págs. 117-118.
17 Alude al rapto de San Pablo hasta el tercer cielo, *II Cor.* 12, 2.

que en hablar al Padre, en ver que era una Persona de la Santísima Trinidad, me afectaba a amar toda ella, cuánto más que las otras Personas eran en ella esencialmente. Otro tanto sentía en la oración del Hijo; otro tanto en la del Espíritu Santo gozándome de cualquiera en sentir consolaciones, atribuyendo y alegrándome en ser de todas tres. En soltar este nudo o cosa símile, me parecía tanto, que conmigo no acababa de decir, hablando de mí: ¿Quién eres tú? ¿de dónde? etc. ¿Que merecías? o ¿de dónde esto? etc. 18.

Dos días antes, el 19 de febrero, ya al despertar, es tal el ardor que se apodera de su alma con las inteligencias y recuerdos de la Trinidad Santísima que tiene que apretarse el pecho, porque le estalla como un volcán de amor, y las ilustraciones trinitarias de la Misa sobre la apropiación de las oraciones al Padre y al Hijo, así como sobre sus procesiones y operaciones divinas, sobrepasan toda ciencia adquirida:

A la noche pasada, acostándome y con pensamiento de mirar lo que haría en celebrar o cómo, a la mañana despertando y entrando en examen de la conciencia y en oración, en mucha abundancia y con grande efusión de lágrimas por el rostro, y durando la devoción intensa en grande manera, con muchas inteligencias o recuerdos espirituales de la Santísima Trinidad, quietándome mucho y regocijándome en gran manera, hasta apretarme los pechos por el intenso amor, que en la Santísima Trinidad sentía...

Yendo a la Misa, antes de ella no sin lágrimas, en ella con muchas y muy reposadas, con muy muchas inteligencias de la Santísima Trinidad, ilustrándose el entendimiento con ellas a tanto, que me parecía que con buen estudiar no supiera tanto; y después, mirando más en ello, en el sentir o ver entendiendo, me parecía aunque toda mi vida estudiara... En general, las inteligencias de la Misa y antes eran cerca el apropiar las oraciones de la Misa, cuando se habla con Dios, con el Padre o con el Hijo, etc.; cerca el operar de las Personas Divinas y del producir de ellas, más sintiendo o viendo que entendiendo 19.

Y en este continuo despliegue de gracias verdaderamente soberanas, de visiones puramente intelectuales o con un mínimo de elemento imaginario a veces, de vuelos del espíritu hasta el tercer cielo, Jesús sigue siendo para este grande contemplativo y místico el único guía y camino para el Padre.

4.º POR CRISTO JESUS TENIA ACCESO EN EL ESPIRITU AL PADRE

Ya nos reveló el Señor este misterio de su mediación en la última cena, dándonos en pocas palabras la definición misma de la mística específicamente cristiana: «Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; y nadie va al Padre sino por mí» [20]. O como se expresará el apóstol San Pablo: «No hay otro mediador entre Dios y los hombres sino este único Mediador, un hombre, Cristo Jesús» [21]. Como hombre, es el único camino para ir al Padre; como Dios, es el término y la patria de los espíritus.

18 *Diario espiritual*, págs. 102-103.
19 *Diario Espiritual*, págs. 100-101.
20 *Ioh.* 14, 6.
21 *I Tim.* 2, 5.

El 25 de febrero es Jesús quien presenta sus oraciones al Padre: «En las oraciones al Padre me parecía que Jesús las presentaba o las acompañaba, las que yo decía, delante del Padre, con un sentir o ver, que no se puede así explicar» [22]. Dos días después, no son ya sus oraciones, sino el mismo Ignacio el presentado a la Santísima Trinidad por Cristo:

En esto, recibiendo alguna luz y esfuerzo, y entrando en la capilla en oración, un sentir o más propiamente ver, fuera de las fuerzas naturales, a la Santísima Trinidad y a Jesús, asimismo representándome, o poniéndome, o siendo medio junto a la Santísima Trinidad, para que aquella visión intelectual se me comunicase. Y con este sentir y ver, un cubrirme de lágrimas y de amor, mas terminándose a Jesús y a la Santísima Trinidad un respeto de acatamiento y más allegado a amor reverencial que al contrario alguno. Después asimismo sentir a Jesús haciendo el mismo oficio, en el pensar de orar al Padre, pareciéndome y sintiendo dentro que El hacía todo delante del Padre y la Santísima Trinidad [23].

Al día siguiente, 28 de febrero, vuelve a descubrírsele Jesucristo hombre, intercediendo por él a los pies de la Santísima Trinidad, visión original, propia de la espiritualidad cristocéntrica de San Ignacio, y que no recordamos haber leído en ningún otro autor:

En toda la oración sólita, con mucha devoción y gracia mucha asistente calorosa, lúcida y amorosa. Al entrar de la capilla, con nueva devoción, y puesto de rodillas, un descubrírseme o viendo a Jesús, al pie de la Santísima Trinidad, y con esto mociones y lágrimas [24].

Y el 3 de marzo, por toda la Misa contempla a Jesús con mucho amor y lágrimas, «como siendo su guía»; y él mismo se siente a su lado, «como hallándose a su sombra» [25]. Dos días después, asustado de los abismos de amor, sobre los que vuela en su contemplación de los misterios de la Trinidad, tranquilízase y siéntese seguro, siguiendo a Jesús:

Después de vestido, no sabiendo por dónde comenzar, y después tomando a Jesús por guía y apropiando las oraciones a cada uno, pasé hasta tercia parte de la Misa con asaz asistencia de gracia y devoción calorosa, y... decía voltándome a Jesús: *Señor, dónde voy,* o *dónde* etc., *siguiéndoos; mi Señor, yo no me podré perder* [26].

Observemos, finalmente, cómo toda esta vida interior se desarrolla en torno a la Eucaristía, y más concretamente, en torno a la celebración de los sagrados misterios. Para él la Santa Misa es el sol, que aparece cada mañana sobre el horizonte de su alma, y en torno a ese sol gira todo el sistema maravilloso de su vida mística.

El despertar y el levantarse, con los ojos puestos en el altar, la triple oración de la mañana, la llamada por él la *sólita* o *acostumbrada* —hoy día la llamaríamos la hora de oración de la mañana—, la *preparatoria* a la santa Misa, que se hace todavía dentro de la cámara, y la que le sigue

22 *Diario Espiritual,* pág. 107.
23 *Ibid.* pág. 108.
24 *Ibid.* pág. 109.
25 *Ibid.* pág. 112.
26 *Ibid.* pág. 116.

en la capilla, como introducción al santo Sacrificio de la Misa, y, sobre todo, su misma celebración por más de una hora, con su amplia acción de gracias —el P. Luis González de Cámara nos habla hasta de dos horas—, son los momentos dichosos, a los que generalmente van vinculadas las grandes gracias derramadas sobre su alma.

Y las que recibe luego por casa [27], en la acción de gracias de la mesa [28], con ocasión de sus visitas sociales [29], en las basílicas de Roma [30] y hasta por las calles [31], aparecen casi siempre relacionadas con esas gracias de la mañana, y son como su natural prolongación y complemento.

En la primera parte del *Diario* no hay más que un día, el 12 de febrero, en el que no se haga notar la relación que guardan esas gracias con el santo Sacrificio de la Misa; como en su segunda parte, desde el 13 de marzo, todo se va concentrando y resumiendo en ese misterio, hasta convertirse, a fines de mayo, en un breve apunte de las lágrimas derramadas en torno a su celebración diaria: «Antes de la Misa, en ella y después de ella con muchas lágrimas» [32]. Allí donde sus apuntes se extienden más, esta posición central de la Misa, como verdadero sol de todo su sistema espiritual, se acusa aún con mayor relieve [33].

La vida mística del Fundador de la Compañía es, pues, esencialmente eucarística: en este sacramento de amor, Jesucristo, realmente presente, le fué de un modo singular camino para el Padre.

No habrá pasado inadvertido, finalmente, que en toda esta vida de oración es el Espíritu Santo quien le mueve y le ilumina, quien le dirige y guía por ese camino, que es Cristo, al Padre, haciéndole pensar y pedir según Dios, conforme a la teología de San Pablo [34].

Es verdad que el día 11 de febrero, se le presenta envuelto en claridades de fuego, como objeto de su contemplación este divino Espíritu:

> Y después un rato adelante, coloquendo con el Espíritu Santo, para decir Misa, con la misma devoción o lágrimas, me parecía verle o sentirle en claridad espesa o en color de flama ígnea, *modo insólito* [35].

Pero su acción corriente y ordinaria es la del Espíritu iluminador de las almas, revelada por San Juan [36]. Hay dos pasajes especialmente instructivos en este sentido dentro del *Diario Espiritual* del Santo: el pri-

27 *Ibid.* págs. 95-96.
28 *Ibid.* pág. 125.
29 *Ibid.* pág. 106.
30 *Ibid.* pág. 118.
31 *Ibid.* pág. 101.
32 *Ibid.* pág. 144.
33 Véase J. de Guibert, *Mystique Ignatienne*, RAM, XXX (1938) 117-118.
34 *Rom.* 8, 26-27.
35 *Diario Espiritual*, pág. 90.
36 *Ioh.* 16, 13.

mero, del día 11 de febrero, cuando hace oración «al Hijo y al Padre, para que me diesen su Espíritu para discurrir y para discernir» [37]; y el segundo, del 16 del mismo mes, cuando al entrar en oración, «sentía al Padre mucho propicio..., pidiendo gracia para discurrir con su Espíritu y moverme con el mismo» [38].

Verdaderamente, en su oración, aquella alma iba siempre por Jesucristo al Padre, movida por el Espíritu, o para valerme de la expresión de San Pablo, «por Cristo Jesús tenía acceso en el Espíritu al Padre» [39]. Es la fórmula más feliz, que pudiéramos desear, de la espiritualidad y de la vida mística del Santo [40].

5.º MAGNITUD DEL DON INFUSO DE LAS LAGRIMAS

Si quisiéramos estudiar más en particular ahora algunos de los dones infusos, derramados sobre su alma, habríamos de llamar la atención ante todo sobre su don extraordinario de lágrimas.

El hecho es tan excepcional en San Ignacio, que pocas veces habrá sido igualado en la hagiografía católica, aun tratándose de los mayores santos contemplativos de la Iglesia. En los primeros 40 días, dedicados a la elección de la pobreza de las iglesias de la Compañía, llegan hasta 175 las veces que nos habla de sus lágrimas el Santo, es decir, que por término medio venían a derramarse más de cuatro veces por día. Luego, a medida que se van reduciendo sus apuntes, va reduciéndose también el campo de sus observaciones y concentrándose sobre este mismo don infuso de las lágrimas, cuya presencia en la oración de la cámara y de la capilla, antes de la Misa, en ella y después de ella, se señala con misteriosos signos algebraicos, día por día. Y desde fines de marzo, sobre todo, el *Diario* llega a convertirse en un registro minucioso de este mismo don.

A la luz de esas páginas comprende uno la exactitud del testimonio del P. Luis González de Cámara: «Solía tener el Padre tantas lágrimas continuamente, que cuando en la Misa no lloraba tres veces, teníase por desconsolado» [41]. Y la del P. Laínez, cuando, hablando de las comunicaciones trinitarias del Santo, escribe: «Es tan tierno en lágrimas de cosas eternas y abstractas, que me decía que comúnmente seis o siete veces al día lloraba» [42].

Llama la atención, ante todo, su misma abundancia desusada: «Viniendo en mucha grande devoción y muchas lágrimas intensísimas» [43];

37 *Diario Espiritual*, pág. 90.
38 *Ibid.* pág. 96.
39 *Eph.* 2, 18.
40 Véase nuestra obra, *La Espiritualidad de San Ignacio de Loyola. Estudio comparativo con la de Santa Teresa de Jesús*, Madrid (1944) 28-30.
41 *Memorial de lo que nuestro Padre me responde acerca de las cosas de casa*, 183, *Mon. Ign. Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, I, págs. 638-639.
42 *Epistola de S. Ignatio*, VI, 60, *Mon. Ign.* I, pág. 140. *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola.*
43 *Diario Espiritual, Mon. Ign.* ser. III, vol. I, pág. 93.

«cubriéndome tanto de lágrimas» [44]; «con grande efusión de lágrimas por el rostro» [45]; «un cubrirme de lágrimas y de amor» [46]. Indicaciones, como aquella del 11 de mayo: «Antes de la Misa con lágrimas, y en ella con mucha abundancia de ellas y continuadas» [47], son de todos los días.

No pocas veces se acentúa su ímpetu y fuerza, como el 18 de febrero: «Con tanto ímpetu, y devoción, y lágrimas» [48]. Y el 12 de marzo: «Crecía mucho en amor divino, y tantas lágrimas y con tantos sollozos y fuerzas, y de rodillas por mucho tiempo, y paseando, y otra vez de rodillas con muchos, varios y diversos razonamientos, y con tanta satisfacción interior» [49].

Otras, en cambio, se subraya su mucha suavidad y reposo, como el 19 de febrero: «Antes de ella no sin lágrimas, en ella con muchas y mucho reposadas» [50]. Cuatro días después: «Y con lágrimas quietas y a la larga» [51]. Las del día 11 de mayo le parecían mucho diversas de todas otras pasadas, por venir tanto lentas, internas, suaves, sin estrépito o mociones grandes, que pare [52] que venían tanto de dentro sin saber explicar» [53].

Con las lágrimas van unidos frecuentemente los sollozos, como el 22 de febrero: «Un abrirse más la ánima a lágrimas y sollozos» [54]. Y el 5 de marzo: «Un cubrirme de lágrimas, sollozos y amor intenso» [55]. Y antes, el 18 de febrero: «Con tantas lágrimas por la cara abajo y sollozos, al hacer de la oblación, y después casi no me pudiendo levantar de sollozos y lágrimas de la devoción y gracia que recibía» [56].

Alguna vez vienen acompañadas de anhélitos de grande devoción, como el 18 de febrero: «Diciendo la Misa, no con lágrimas, ni en todo sin ellas, con una cierta devoción calorosa y como rúbea, y muchos anhélitos de asaz devoción» [57].

Cortan no pocas veces el rezo vocal litúrgico, como el 14 de febrero: «Con mucha abundancia de lágrimas, devoción, grandes sollozos, no pudiendo muchas veces tener la habla sin perderla» [58].

Y al día siguiente: «Muchas y muy intensas lágrimas y sollozos, perdiendo muchas veces la habla» [59]. Estas interrupciones, impuestas por sus frecuentes lágrimas y sollozos, eran causa de que su Misa diaria rebasara ampliamente y aun doblara la media hora, establecida por él como canon

44 *Diario Espiritual*, pág. 95.
45 *Ibid.* pág. 100.
46 *Ibid.* pág. 108.
47 *Ibid.* pág. 136.
48 *Ibid.* pág. 99.
49 *Ibid.* pág. 124.
50 *Ibid.* pág. 100.
51 *Ibid.* pág. 104.
52 *Pare*, forma italiana, por *parece*.
53 *Ibid.* pág. 137.
54 *Ibid.* pág. 103.
55 *Ibid.* pág. 115.
56 *Ibid.* pág. 91.
57 *Ibid.* pág. 99.
58 *Ibid.* pág. 93.
59 *Ibid.* pág. 94.

para sus hijos. Y la pérdida de vista, que de esas lágrimas en el rezo del Oficio Divino se seguía, motivó la dispensa solicitada de Paulo III por sus compañeros [60].

El 5 de febrero corren tan abundantes de sus ojos, que siente dolor en ellos: «Antes de la Misa, en ella, y después de ella, con mucha abundancia de devoción, lágrimas y dolor de ojos por tantas» [61]. Las del 12 de marzo, le producen igualmente notable dolor: «Y aunque esta visitación tanto grande, que sentía notable dolor de ojos, durase por espacio de una hora poco más o menos...» [62]. El dolor se hace sentir especialmente en uno de ellos, y hasta teme perderlo el Santo: «Con tanta devoción y lágrimas, que andando adelante por la Misa, por el dolor mucho notable que sentía en el un ojo por el llorar, viniéndome pensamientos que se me perdería a continuar las Misas» [63]. El tema vuelve repetidas veces a su pluma, como el 6 de octubre: «Con temor de perder la vista» [64]. Y un día después: «Con sentir peligro para la vista» [65]. Y todavía el 21 del mismo mes: «Con temor de los ojos» [66]. Y hasta piensa el Santo «como sería mejor conservarlos» para el divino servicio en adelante 67.

Y se pudieran multiplicar las observaciones y las citas, porque el tema es inagotable en el Santo. No quiero, con todo, pasar por alto las líneas, que la pluma clásica del P. Pedro de Ribadeneira dedicó a estas lágrimas en su capítulo «*Del don de oración y familiaridad que tuvo nuestro Beato Ignacio con Dios*».

El mismo Padre Laínez tuvo mucha cuenta de ver la manera que tenía en su oración, y vióle de ésta. Subíase a un terrado, o azotea, de donde se descubría el cielo libremente; allí se ponía en pie, quitado su bonete, y sin menearse estaba un rato, fijos los ojos en el cielo; luego, hincadas las rodillas, hacía una humillación a Dios; después se asentaba en un banquillo bajo, porque la flaqueza del cuerpo no le permitía hacer otra cosa. Allí se estaba, la cabeza descubierta, derramando lágrimas hilo a hilo, con tanta suavidad y silencio, que no se le sentía ni sollozo, ni gemido, ni movimiento alguno del cuerpo 67.

60 «Luego como se ordenó de Misa, cuando rezaba las Horas y se ocupaba en cumplir la obligación que tenía del Oficio Divino, era tanta la abundancia del divino consuelo, y tantas las lágrimas que derramaba —escribe Ribadeneira—, que le era forzado hacer pausas casi en cada palabra, e interrumpir las Horas que rezaba, de manera que se le pasaba gran parte del día en decir el Oficio, y vino a punto de perder la vista de los ojos de puro llorar; y por esto fué necesario que sus compañeros alcanzasen del Sumo Pontífice dispensación, para que no fuese obligado a rezar el Oficio Divino como todos los sacerdotes lo rezamos». *Vida de San Ignacio de Loyola*, V, 1, en Ribadeneira, *Historias de la Contrarreforma*, Introducción y notas por Eusebio Rey, *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid (1945) 320.

61 *Diario Espiritual*, pág. 87.

62 *Ibid.* pág. 124.

63 *Ibid.* pág. 114.

64 *Ibid.* pág. 149.

65 *Ibid.* pág. 149.

66 *Ibid.* pág. 151. Los mismos efectos observa en sí, durante la evangelización de las islas del Moro, hecho una copia de su Santo Padre, Francisco Javier: «Esta cuenta os doy para que sepáis cuán abundosas islas son éstas de consolaciones espirituales, *para un hombre en pocos años perder la vista de los ojos corporales con abundancia de lágrimas consolativas*. Nunca me acuerdo de haber tenido tantas y tan continuas consolaciones espirituales como en estas islas... Mejor sería llamarlas islas de esperar en Dios, que islas del Moro», *Mon. Xav.* I, pág. 427.

67 *Vida de San Ignacio de Loyola*, V, 1, edic. cit. pág. 325.

Justamente ha podido concluir un autor tan conocedor de la literatura mística universal como el P. José de Guibert: «Este es el hecho en su realidad material, sin ejemplo en toda la literatura espiritual católica, a lo que creo. Si en efecto esta misma tradición católica tuvo siempre en muy alto aprecio las lágrimas de compunción —compunción de temor y compunción de amor—, y más aún el don místico de las lágrimas; yo no conozco por mi parte caso alguno de Santo ni de Santa, en quien haya jugado un papel tan importante como en San Ignacio» [68].

6.º VALOR Y SENTIDO DE ESTAS LAGRIMAS DEL SANTO

Para apreciarlo debidamente, recordemos su doctrina sobre esta materia. Nos la ha dado en dos de sus cartas: la primera dirigida el 20 de setiembre de 1548 al Santo Duque de Gandía, Francisco de Borja; y la segunda, el 22 de noviembre de 1553, al compañero de trabajos de San Pedro Canisio por tierras de lengua alemana, el P. Nicolás de Gouda. No desconoce el gran maestro de espíritu, como tampoco Santa Teresa, las lágrimas que proceden del natural, de un temperamento blando y sensible a las emociones, o «por ser tal su constitución, que en ellos fácilmente redunda el afecto de la parte superior del alma sobre la inferior», como con tanta exactitud se expresa el Santo [69].

Por lo mismo, «aun de estar en su mano la distribución de las lágrimas, como él añade, no se las daría a algunos, por entender que no habían de ayudarles para aumento de amor divino, sino que habían de serles más bien nocivas para su salud y cabeza, impidiendo algún ejercicio de caridad» [70].

Claro que para quien conozca ese milagro de fuerza, que es San Ignacio en la historia de la Iglesia, está descartada a priori una tal interpretación de sus lágrimas.

Pero el mismo Santo nos habla de otras lágrimas, que «no están en nuestra propia potestad para traelas, cuando queremos, mas que son puramente dadas de quien da y puede todo bien» [71]. Y éstas sí que le parecen todo deseables, y a buscarlas le invita, en carta memorable de 20 de setiembre de 1548, a quien por sus excesos de penitencia ponía en peligro su futuro apostolado en la Iglesia, al Santo Duque de Gandía, Francisco de Borja:

> Cerca la tercera parte de lastimar su cuerpo por el Señor nuestro, sería en quitar de mí todo aquello que pueda parecer a gota alguna de sangre; y si la su Divina Majestad ha dado la gracia para ello y para todo lo dicho (como yo me persuado en la su Divina Bondad), es mucho mejor dejarlo, y en lugar de buscar o sacar cosa alguna

68 *Mystique Ignatienne*, RAM, XIX (1938) 125-126.
69 *S. Ignatii Epistolae et Instructiones*, V, pág. 714.
70 *Ibid.* pág. 714. También Santa Teresa habla de lágrimas, que «dejan perdida la cabeza y cansado el espíritu» en su *Autobiografía*, XXIX, BMC, I, pág. 232.
71 *S. Ignatii Epistolae et Instructiones*, II, pág. 236.

de sangre, buscar más inmediatamente al Señor de todos, es a saber, sus santísimos dones, así como una infusión o gotas de lágrimas, agora sea primero sobre los propios pecados o ajenos, agora sea segundo en los misterios de Cristo N. S. en esta vida o en la otra, agora sea tercero en consideración o amor de las Personas Divinas. Y tanto son de mayor valor o precio, cuanto son en pensar y considerar más alto; y aunque en sí el tercero sea más perfecto que el segundo, y el segundo más que el primero; aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios N. S. más se comunica, mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales 72.

Estas líneas, escritas tres años después de redactado su *Diario,* iluminan de manera insospechada las lágrimas del Santo. Desde luego, en esa jerarquía ascendente de valores —lágrimas de compunción por los propios pecados, lágrimas de amor en los misterios de Cristo, lágrimas en consideración y amor de las Personas Divinas— se ve cómo a San Ignacio le fué adjudicada *la mejor parte.* Las lágrimas de compunción, que en otros tiempos corrieron tan abundantes de sus ojos, no hacen su aparición en estas páginas. Aparecen, en cambio, aquellas otras de amor sobre los misterios de Cristo, como el Domingo de Ramos, 6 de abril, a la lectura de la sagrada Pasión por el evangelio de San Mateo: «Antes de la Misa, con lágrimas, y en ella, y después de la Pasión, con muchas y continuadas» 73. Pero las que, sobre todo, corren con ímpetu y se desbordan de sus ojos todos los días, son aquellas otras, calificadas por él «de mayor valor y precio», «en consideración o amor de las Personas Divinas». Unas veces es el Padre, otras el Hijo, otras el Espíritu Santo, cuando no son las tres Divinas Personas o la misma esencia divina el blanco de estas lágrimas del Santo.

Para dar con todo su valor y significado, hay que acudir a aquellas lágrimas, reveladoras de la unión consumada y permanente del alma con su Dios, de las que nos habla en su cuarto y más alto grado de oración, por propia experiencia, la Santa Madre Teresa de Jesús:

> Queda el alma de esta oración y unión con grandísima ternura, de manera que se querría deshacer, no de pena, sino de unas lágrimas gozosas. Hállase bañada de ellas sin sentirlo ni saber cuándo ni cómo las lloró; mas dale gran deleite ver aplacado aquel ímpetu de fuego con agua, que le hace más crecer. Parece esto algarabía, y pasa así. Me ha acaecido algunas veces en este término de oración estar tan fuera de mí, que no sabía si era sueño o si pasaba en verdad la gloria que había sentido; y de verme llena de agua, que sin pena destilaba con tanto ímpetu y presteza, que parece lo echaba de sí aquella nube del cielo, veía que no había sido sueño 74.

A juzgar por estos apuntes de su *Diario Espiritual,* así como por sus confidencias a Cámara y a Laínez, es mayor la efusión de esas lágrimas y, sobre todo, mucho más frecuente, en el Fundador de la Compañía que en la Reformadora del Carmelo; y precisamente en ese ambiente de las *Séptimas Moradas* teresianas, cuando aquél «muéstrasele por vía intelec-

72 *Ibid.* págs. 235-236.
73 *Diario Espiritual,* pág. 134.
74 *Autobiografía,* XIX, BMC, I, pág. 137.

tual. por cierta manera de representación de la verdad, la Santísima Trinidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, ser todas tres Personas una substancia, y un poder, y un saber, y un solo Dios, de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, porque no es visión imaginaria»; y aquél «se le comunican todas tres Personas, y la hablan, y la dan a entender aquellas palabras, que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría El y el Padre, y el Espíritu Santo, a morar con el alma que le ama y guarda sus mandamientos» [75], son algo que diariamente se realiza en la vida espiritual del Santo.

De esa su divina unión brotaba aquella ternura, que le deshacía en lágrimas gozosas. Estaba ya hecha una llaga de amor su alma, aquella «regalada llaga» cantada por el autor de *Llama de amor viva*; y su misma unión con Dios la ensanchaba con su constante llagar y herir sobre lo llagado, hasta hacerse la llama de amor tan grande, que toda el alma vino a resolverse en llaga [76].

Con razón señalaba las fuentes de esta su grandísima ternura en la oración el primer biógrafo del Santo: «Al Padre Laínez, preguntándoselo, dijo algunas veces que en las cosas de Nuestro Señor se había más *passive* que *active*, que estos son los vocablos que usan los que tratan de esta materia, poniéndole por el más alto grado de contemplación, a la manera que el divino Dionisio Areopagita dice de su maestro Hieroteo, que *erat patiens divina*» [77]. Desde estas alturas, iluminadas por el sol ardiente de la unión y del amor divinos, se comprende toda la importancia dada al don infuso de las lágrimas en su *Diario* por el Santo.

7.º EL DON INFUSO DE «LA LOQUELA INTERNA Y EXTERNA»

No ha confiado aún a nadie todos sus secretos el *Diario Espiritual* de San Ignacio. Uno de ellos es sin duda el don infuso de la *loquela*: la *interna* y la *externa*, «ambas admirables», según expresión del Santo.

Hacen su aparición en estas páginas el día 11 de mayo [78]. Afirma, con todo, el Santo haberlas hallado ambas, la interna y la externa, más ésta que aquélla, en las Misas de la semana anterior [79]; es decir, que prácticamente comienzan esas gracias los primeros días de mayo de 1544.

En la loquela interna y externa del día 11 se siente todo movido «a amor divino y al don de la loquela, *divinitus concesso*, con tanta armonía interior cerca la loquela interna, sin poderlo exprimir» [80].

Al día siguiente, 12, subraya «el tanto gusto de la loquela interior»,

75 *Castillo Interior, Séptimas Moradas*, I, BMC, pág. 182.
76 San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, canción 11.ª, BMC, XIII, pág. 136.
77 *Vida de San Ignacio de Loyola*, V, 1, edic. cit. págs. 324-325.
78 *Diario Espiritual*, pág. 130.
79 *Ibid.* pág. 137.
80 *Ibid.* pág. 137.

con «un asimilar o recordar de la loquela o música celeste», y con grande aumento de devoción y lágrimas se persuade experimentalmente «que sentía o aprehendía *divinitus*», esto es, por la virtud divina [81]. El 13, la misma loquela interior le parece «admirable y en aumento más que otras veces» [82]. Continúa la gracia de la loquela, sin faltarle ningún día, del 14 al 22 de mayo, acompañada generalmente de las lágrimas [83].

El 22, le asaltan «dudas del gusto o suavidad de la loquela, que no fuese a malo espíritu en cesar la visitación espiritual de lágrimas» [84]: le habían faltado éstas en la Misa. Poco después le parece deleitarse excesivamente «en el tono de la loquela cuanto al sonido, sin tanto advertir a la significación de las palabras y de la loquela» [85]: sobrevienen, con esto muchas lágrimas, y queda su alma enseñada «para el modo que había de tener, esperando siempre mayor erudición para adelante» [86]. Y continúan, en efecto, las loquelas por otros seis días, hasta el 28 de mayo, calificadas con frecuencia de «admirables» por el Santo [87].

¿Se han de clasificar estas gracias en el número de las locuciones sobrenaturales, internas y externas, de las que nos hablan los autores místicos, desde Santa Teresa [88] y San Juan de la Cruz [89], hasta el P. René de Maumigny [90], el P. Poulain [91] y el P. Arintero [92]?

Pudiera ser, y el P. De Guibert aventura la hipótesis de que, preponderando en la vida mística de San Ignacio las visiones, y siendo, en cambio, rarísimas según él las locuciones —la más célebre y casi única la que va unida a la visión de La Storta—, le hubiera extrañado una comunicación pasajera de gracias, a las que él no estaba acostumbrado: cosa que explicaría también sus dudas sobre las mismas [93].

Creemos, con perdón del eximio y llorado autor, que poseía más que suficiente experiencia propia y ajena San Ignacio, para no sentirse sorprendido ante las locuciones sobrenaturales ordinarias. Basta recordar aquellas sus líneas del 18 de junio de 1536, ocho años antes, en carta a Sor Teresa Rajadell:

> Acaece que muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra, abriendo nuestra ánima; es a saber, *hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces*, alzando toda a su divino amor, y nosotros a su sentido, aunque

81 *Diario Espiritual*, pág. 137.
82 *Ibid.* pág. 137.
83 *Ibid.* pág. 138.
84 *Ibid.* pág. 139.
85 *Ibid.* pág. 139.
86 *Ibid.* pág. 139.
87 Los días 25 y 28 de mayo, *ibid.* pág. 139.
88 *Autobiografía*, XXIV-XXVII, BMC, I, págs. 105-216; *Castillo Interior, Sextas Moradas*, III, BMC, IV, págs. 113-121.
89 *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, caps. XI-XII, XVI-XXII, XXVIII-XXXI, BMC, XI, págs. 105-118; 136-195; 220-234.
90 *La práctica de la oración mental*, Madrid (1934) 365-385.
91 *Des grâces d'oraison*, II, París (1931) 311-319.
92 *Evolución Mística*, Salamanca (1921) 551-574.
93 *Mystique Ignatienne*, RAM, XIX (1938) 130-131.

quisiésemos, no pudiendo resistir. Y el sentido suyo que tomamos, necesario es conformarse con los mandamientos, preceptos de la Iglesia y obediencia de nuestros mayores, y lleno de toda humildad, porque el mismo espíritu divino es en todo [94].

Y no obstante este su conocimiento y experimentación de las hablas interiores de Dios con el alma, hay que reconocer la imposibilidad, en que nos hallamos, de colocar este su don infuso de la loquela dentro de los cuadros clásicos de las *palabras externas* e *internas, sucesivas, formales* o *sustanciales,* inmortalizados por el Reformador del Carmelo.

Creemos más bien hallarnos ante un carisma de carácter desconocido: son palabras misteriosas que suenan a música de cielo. Impresiona, desde luego, este su aspecto musical: son deleitosas de oírse, y duda uno de si esas armonías, que suenan como una orquesta de la patria, no son el objeto mismo de las gracias.

Pero el Santo distingue entre las palabras percibidas y el fondo musical que las acompaña. Cree haberse deleitado en demasía, con algún desorden, en el «gusto o suavidad de la loquela» [95]; y hasta siente escrúpulos de haberse detenido «en el tono de la loquela cuanto al sonido, sin tanto advertir a la significación de las palabras y de la loquela» [96]. Parecido desorden cree haber hallado antes en el gusto y suavidad de las lágrimas; y ahora, como entonces, le parece «ser enseñado para el modo que había de tener, esperando siempre mayor erudición para adelante» [97].

¿Acaso se trata de una tendencia, en él conocida, a traducir por expresiones de orden sensible las realidades más espirituales, como cuando da a la devoción los calificativos de «calorosa y como rúbea» el 18 de febrero [98], de «lúcida, clara mucho y con calor asistente» el 5 de marzo [99], y de «mezclada en color», un día después? [100]

¿O se trata tal vez de repercusiones, provocadas en su temperamento, especialmente sensible para la música? Como sus mismas visiones intelectuales de la Trinidad iban a ratos acompañadas en él por algún que otro elemento imaginario, el de la «figura de tres teclas» en Manresa [101] y el de la «figura esférica», del 6 de marzo de 1544 en Roma, por ejemplo [102]: ¿no podrían darse aquí audiciones de armonías celestes, como una repercusión de orden sensible, producida por el influjo de la loquela

94 *S. Ignatii. Epistolae et Instructiones,* I, pág. 105. Parece estar uno oyendo alguna de aquellas maravillosas páginas del libro II de la *Subida del Monte Carmelo,* según coincide esta doctrina con la del Doctor Místico San Juan de la Cruz.
95 *Diario Espiritual,* pág. 139.
96 *Ibid.* pág. 139.
97 *Ibid.* pág. 139.
98 *Ibid.* pág. 99.
99 *Ibid.* pág. 115; cf. pág. 121. La sensación de calor es muy frecuente: pasan de 23 los casos.
100 *Ibid.* pág. 116.
101 CÁMARA, *Acta P. Ignatii,* III, 28, *Fontes Narrativi de S. Ignatio,* I, pág. 402.
102 *Ibid.* pág. 117.

dentro de su alma? Porque nos consta de esta su sensibilidad exquisita para la música, especialmente la sagrada:

Una cosa con que mucho se levantaba en la oración —escribe el P. Cámara— era la música y canto de las cosas divinas, como son Vísperas, Misas y otras semejantes; tanto que, como él mismo me confesó, si acertaba a entrar en alguna iglesia, al celebrarse estos Oficios cantados, luego parecía que totalmente se trasportaba de sí mismo 103.

Puede ser, aunque las proporciones, que en el caso reciben los elementos musicales, parecen exigir algo más que una simple repercusión de orden sensible. Creeríamos, con todo, más probable que, como fondo de esas palabras, cuyo carácter nos es desconocido, entra algo de esas mismas armonías y música de cielo. Ya hemos dicho que el *Diario Espiritual* del Santo no ha confiado aún a nadie todos sus secretos. Lo más aproximado, que nos ha sido dado leer, a este su don infuso de la loquela, son aquellas hablas, también especialísimas, calificadas por Santa Teresa de «un lenguaje tan del cielo, que acá se puede mal dar a entender, aunque más queremos decir, si el Señor por experiencia no lo enseñara» 104.

Con esto quedan indicados los pocos elementos sensibles e imaginarios, que aparecen a través de las páginas del *Diario Espiritual* de San Ignacio: «el gusto y suavidad de las lágrimas», «el tono de la loquela cuanto al sonido», «el mismo ser o esencia divina en figura esférica, un poco mayor de lo que el sol parece», y alguno que otro más.

8.º «UN ACATAMIENTO Y HUMILDAD REVERENCIAL ADMIRABLE»

Un nuevo problema interesante dentro de la mística ignaciana, y lejos de todo elemento sensible o imaginario, es el que plantea el don infuso de su *acatamiento reverencial* ante Dios.

Hace su aparición primera en estas páginas el día 27 de febrero cuando se le da a contemplar, «sentir, o más propiamente ver», como él escribe, con grande efusión de lágrimas y «fuera de las fuerzas naturales», a la Santísima Trinidad y a Jesucristo Dios, rasgándose a sus ojos el misterio de Cristo:

Y entrando en la capilla, en oración, un sentir o más propiamente ver, fuera de las fuerzas naturales, a la Santísima Trinidad y a Jesús... Y con este sentir y ver, un cubrirme de lágrimas y de amor, mas terminándose a Jesús y a la Santísima Trinidad, *un respeto de acatamiento, y más allegado a amor reverencial*...

Y en el tiempo de la Misa, al decir de *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi*, etc. 105, me parecía en espíritu, viendo que primero había visto a Jesús, como dije, blanco, *id est*, la Humanidad, y en este otro tiempo sentía en mi ánima de otro modo, es a saber, no así la Humanidad, *mas ser todo mi Dios*, etc., con una nueva efusión de lágrimas y devoción grande 106.

103 *Memorial del P. Cámara*, 177, *ibid.* pág. 636.
104 *Autobiografía*, XXVI, BMC, I, pág. 210.
105 Primeras palabras de la segunda oración preparatoria para la comunión del celebrante en la Santa Misa.
106 *Diario Espiritual*, pág. 127.

Cuatro días después, el 3 de marzo, vuelve a sonar la misteriosa palabra en un contexto análogo, teniendo asimismo por blanco a Jesús y a la Trinidad Santísima:

En la oración del altar con tanto intenso amor, sollozos y lágrimas, terminándose a Jesús, y consequenter parando en la Santísima Trinidad, *con un cierto acatamiento reverencial* [107].

A los seis días, el 9 de marzo, se le da cierto presentimiento de la proximidad de una nueva gracia, de una nueva manera de oración, que Dios le quería mostrar para adelante:

Y parecíame, no sintiendo inteligencias, visiones, ni lágrimas, en alguna manera que Dios Nuestro Señor me quería mostrar alguna vía o modo de proceder [108].

Al día siguiente, con relación asimismo a estas gracias, siente «una nueva devoción, con un pensamiento o juicio, que debría andar o ser como ángel para el oficio de decir Misa, y con un suave venir alguna agua a los ojos» [109].

Pero es, sobre todo, desde el día 14, cuando ese don infuso aparece de modo estable, como algo desconocido hasta entonces, sobre el horizonte de su alma. Señalemos algunas de sus características principales:

1) Se trata de algo que viene prometiéndosele hace días, como acabamos de observar, y el 17 de marzo siente en efecto «haber hallado la vía que se le quería mostrar» [110].

2) La gracia viene consagrada en su pluma con el doble término de «acatamiento y reverencia que siente interius», muy dentro de su alma, como el día 14 de marzo [111]; cuando no se añade a esos dos sinónimos el de «humildad», como dos días después, el 16 de marzo: «acatamiento, reverencia y humildad» [112]; con una variante muy expresiva el 17: «acatamiento y humildad reverencial admirable, que explicar parece que no se puede» [113].

3) Le parece que este «acatamiento no debía ser temeroso, más amoroso», el 30 de marzo [114]. Con todo, de no poder dar con este acatamiento amoroso, cree debe procurar el temeroso, como medio para llegar a aquél: «No hallando reverencia o acatamiento amoroso, se debe buscar acatamiento temeroso, mirando las propias faltas, para alcanzar el que es amoroso» [115].

4) Siente ser este don infuso algo muy superior, que no es él ni

107 *Diario Espiritual*, págs. 108-109.
108 *Ibid.* pág. 122.
109 *Ibid.* pág. 122.
110 *Ibid.* pág. 128.
111 *Ibid.* pág. 127.
112 *Ibid.* pág. 127.
113 *Ibid.* pág. 129.
114 *Ibid.* pág. 131.
115 *Ibid.* pág. 133.

algo suyo: «No pareciendo que era yo o mío» [116]. Y se siente con impotencia para hallar[lo]» [117]. El don es tan divino y perfecto, que desconfía de poder alcanzarlo de nuevo: «Me parecía ser esto en tanta perfección, que desconfiaba o temía de poder alcanzar esta gracia» [118].

5) Le parece mayor gracia que cuantas hasta el presente, para provecho de su alma, ha recibido del cielo: «Diciendo la Misa, me persuadía que en más tenía esta gracia y conocimiento para el provecho espiritual de mi ánima, que todas las otras pasadas» [119]. Vuelven tres días después iguales ponderaciones, porque creé «haber hallado la vía que se le quería mostrar, pareciéndole ser la mejor de todas y para siempre que debe llevar» [120].

6) El blanco de ese acatamiento y reverencia son, ante todo, las tres Divinas Personas, como el 16 de marzo: «Y así después todas las visitaciones espirituales venían en representárseme acatamiento... a las Personas Divinas» [121]. Y de nuevo al día siguiente: «Toda esta visitación se terminaba, cuándo a una Persona, cuándo a otra, por el mismo modo que el día precedente y de la misma manera, es a saber, cerca del acatamiento y reverencia» [122]. Como todavía, cinco días después, tiene su término este acatamiento en la tercera persona de la Trinidad Santísima: «Y sintiendo o viendo al mismo Espíritu Santo, todo acatamiento» [123]. Al solo nombre de Dios sentíase dentro de esa nube, y así el día 14 de marzo, «antes de la Misa, en ella y después de ella, era en mí un pensamiento que me penetraba dentro del ánima, con cuánta reverencia y acatamiento, yendo a la Misa, debría nombrar a Dios nuestro Señor etc., y no buscar lágrimas, mas este acatamiento» [124]. Y en efecto, tres días después, el 17 de marzo, anota el Santo: «Después provee el Dador de las gracias tanta afluencia de conocimiento, visitación y gusto espiritual, como dije, con lágrimas y tan continuadas, perdiendo la habla, que me parecía en cada palabra de nombrar a *Dios* y *Dominus*, etc., me penetraba tanto dentro, con un acatamiento y humildad reverencial admirable, que explicar parece que no se puede» [125].

7) Y este sentimiento debe extenderse, además del altar, a todo lo que dice referencia al santo sacrificio de la Misa: «Y así, después, todas las visitaciones espirituales venían en representárseme acatamiento, no solamente a las Personas Divinas, en nombrarlas o en acordarme de ellas,

116 *Diario Espiritual*, pág. 127.
117 *Ibid.* pág. 128.
118 *Ibid.* pág. 132.
119 *Ibid.* pág. 127.
120 *Ibid.* pág. 128.
121 *Ibid.* pág. 127.
122 *Ibid.* pág. 128.
123 *Ibid.* pág. 129.
124 *Ibid.* págs. 126-127.
125 *Ibid.* págs. 128-129.

mas aun en reverenciar el altar y las otras cosas pertinentes al sacrificio» [126].

8) La bella imagen, de que se sirve el Santo, para caracterizar la actitud del alma en adoración, mediante este acatamiento y humildad reverencial admirable, no puede ser más expresiva: «Antes de la oración preparatoria, una nueva devoción con un pensamiento o juicio, que debría andar o ser como ángel para el oficio de decir Misa» [127]. La imagen se repite el día 29 de marzo: «Y en la Misa, en la mayor parte, mucha suave devoción, con parecerme que era mayor perfección sin lágrimas, como los ángeles, hallar interna devoción y amor» [128].

He aquí las características de este acatamiento y humildad reverencial ante Dios. Confesamos habernos preguntado más de una vez y haber preguntado a otros, sin lograr rasgar el misterio, acerca de la naturaleza íntima de este don infuso, superior a cuantos le habían precedido en la vida mística del Santo.

9.º «QUEDA IMPRIMIDO UN ACATAMIENTO QUE NO SABRE YO DECIR COMO»

Creemos haber dado, por fin, con la ilustración deseada en aquella página del capítulo XXXVIII de la *Autobiografía teresiana,* cuando, a raíz de la fundación de San José, pasa en su contemplación de los misterios de la Humanidad a los de la Divinidad en Cristo:

> Desde a un poco fué tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció estaba del todo fuera del cuerpo; al menos no se entiende que se vive en él. Vi a la Humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás la había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metido en los pechos del Padre. Esto no sabré yo decir cómo es, porque, sin ver, me pareció me vi presente de aquella Divinidad. Quedé tan espantada y de tal manera, que me parece pasaron algunos días que no podía tornar en mí; y siempre me parecía traía presente aquella Majestad del Hijo de Dios, aunque no era como la primera. Esto bien lo entendía yo, sino que queda tan esculpido en la imaginación, que no lo puede quitar de sí, por en breve que haya pasado, por algún tiempo, y es harto consuelo y aun aprovechamiento.
>
> Esta misma visión he visto otras veces. Es, a mi parecer, la más subida visión que el Señor me ha hecho merced que vea, y trae consigo grandísimos provechos. Parece que purifica el alma en gran manera y quita la fuerza casi del todo a esta nuestra sensualidad. Es una llama grande, que parece abrasa y aniquila todos los deseos de la vida; porque ya que yo, gloria a Dios, no los tenía en cosas vanas, declaróseme aquí bien cómo era todo vanidad y cuán vanos son los señores de acá; y es un enseñamiento grande para levantar los deseos en la pura verdad. *Queda imprimido un acatamiento, que no sabré yo decir cómo*; mas es muy diferente de lo que acá podemos adquirir. Hace un espanto al alma grande de ver cómo osó, ni puede nadie osar, ofender una Majestad tan grandísima.
>
> Algunas veces habré dicho estos efectos de visiones y otras cosas; mas ya he dicho que hay más y menos aprovechamiento: de ésta queda grandísimo. Cuando yo me llegaba a comulgar, y me acordada en el Santísimo Sacramento, y muchas veces quiere

126 *Diario Espiritual,* pág. 128.
127 *Ibid.* pág. 122.
128 *Ibid.* pág. 131.

el Señor que le vea en la Hostia, los cabellos se me espeluzaban, y toda parecía me aniquilaba. ¡Oh Señor mío! Mas si no encubriérades vuestra grandeza, ¿quién osara llegar tantas veces a juntar cosa tan sucia y miserable con tan gran Majestad? Bendito seáis, Señor. Alaben os los ángeles y todas las criaturas, que así medís las cosas de nuestra flaqueza, para que, gozando de tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder de manera, que aun no las osemos gozar como gente flaca y miserable [129].

Se habrá reparado en los efectos de reverencia, humildad y espanto, que produce la presencia de la augusta Majestad Divina en el alma de Teresa. Y hasta en el término mismo ignaciano de *acatamiento*, con que expresa la suspensión consecuente de su espíritu: «*Queda imprimido un acatamiento*, que no sabría yo decir cómo». Como al Fundador de la Compañía, también a la Reformadora del Carmelo le parece la mayor de las mercedes que el Señor le haya hecho, y que «trae consigo grandísimos provechos».

No es que a aquél se le introdujera entonces por primera vez, como a ésta, en el misterio de Cristo, porque todos los secretos de su Divinidad, así como los de la Trinidad Beatísima, habían sido ya revelados a su alma; sino que se le anunciaba, *como un don de oración habitual y permanente*, este acatamiento reverencial admirable, esta como suspensión extática de su alma, en adoración de la augusta Majestad Divina, «a tanto, que me persuadía que ésta era la vía, que el Señor me quería mostrar», y que «en más tenía esta gracia y conocimiento, para el provecho espiritual de mi ánima, que todas las otras pasadas» [130].

La gracia tendía a estabilizarse desde el día 14 de marzo, y en esta nueva fase de su vida espiritual no dudará en rechazar aun el don, por él tan amado, de las lágrimas, a cambio de quedar fijo en este acatamiento [131]. Y aun juzgará una imperfección el advertir primero a ellas que a éste [132]. Y entonces será, cuando por compensación le sobrevendrán más aquéllas, «advirtiéndome primero al acatamiento», como él escribe [133].

¡Realmente, era pasar como los ángeles de Dios por la tierra, con el alma en adoración de la augusta Majestad Divina! Dándonos con grande

129 Santa Teresa, Autobiografía, XXXVIII, BMC, I, págs. 336-338.

130 *Diario Espiritual*, pág. 127.

131 *Ibid.* pág. 128.

132 *Ibid.* pág. 128.

133 Como un eco de estas sus experiencias personales en los caminos de la oración, suenan en su librito de los *Ejercicios Espirituales* las palabras del Santo: «Los perfectos, por la asidua contemplación e iluminación del entendimiento consideran, meditan y contemplan más ser Dios Nuestro Señor en cada criatura según su propia esencia, presencia y potencia. Y así en jurar por la criatura, son más aptos y dispuestos, *para hacer acatamiento y reverencia a su Criador y Señor*, que los imperfectos», *Examen general de conciencia para limpiarse y para mejor se confesar, De la palabra, Mon. Ign.* ser. III, 266. Y como en la contemplación de Dios, así también en la del Verbo eterno, encarnado y hecho niño, en la gruta de Belén: «El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a Nuestra Señora, y a José, y a la ancilla, y al Niño Jesús, después de ser nacido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, *con todo acatamiento y reverencia posible*», *Del Nacimiento, Mon. Ign.* ser. II, pág. 332.

exactitud la curva de las ascensiones espirituales en los caminos de la oración del Santo, observó ya el P. Jerónimo Nadal:

Su trato familiar con Dios es algo excepcional y extraordinario, como me dijo de él un día el Maestro Laínez; porque, habiendo sobrepasado todas las visiones de los sentidos, como ver presente a Cristo, a la Virgen, etc., así como las imaginarias mediante especies y representaciones de la fantasía, se encuentra ahora en las puramente intelectuales, en unión perfecta con la Divinidad.

Supe yo después directamente del mismo Padre Ignacio que se ocupaba entonces en las tres Divinas Personas, gozando de variados y múltiples dones en la contemplación de cada uno de ellas; y que en medio de esta contemplación hallaba mayores dones en la persona del Espíritu Santo. Supe también entonces que, cuantas veces y en cuantas formas se dedicara a la oración, hallaba siempre a Dios mediante la contemplación infusa, y que no necesitaba atenerse a regla ni método alguno de oración 134.

Este término, señalado por Nadal como la oración de los últimos años del Santo, se acusa ya fuertemente un decenio antes, en 1544-1545, a través de estas páginas, entretejidas de visiones intelectuales y de toques sustanciales de Dios en el alma. Su ideal, formulado ya entonces, era como le hemos oído, el de los santos ángeles, sin repercusión posible de su contemplación en los sentidos.

En los días lejanos de Manresa pasaba con frecuencia su alma por éxtasis y arrobamientos, por esos fenómenos que son, en los principios de la vida mística, el tributo obligado de la debilidad de la carne al paso arrebatado del espíritu. Más tarde, sobre todo en estos años de Roma, se tornan rarísimos y aun desaparecen del todo, por hallarse ya fortalecidas y purificadas hasta el fondo las potencias del alma:

Porque estando ya el alma en estado de perfección, como aquí está, en el cual está la parte inferior muy purgada y conforme con el espíritu —escribirá San Juan de la Cruz—, no siente el detrimento y pena que en las comunicaciones espirituales suele sentir el espíritu y sentido no purgado y dispuesto para recibirlas 135.

En esto, como en todo, San Ignacio iba acercándose al modelo infinitamente perfecto de la contemplación cristiana: tampoco el alma santísima de Cristo conoció los éxtasis y arrobamientos, por lo mismo que, en virtud de su visión intuitiva, no eran para ella «ínsulas extrañas» esos mundos de los misterios inefables de Dios.

10.º AUSENCIA DEL ASPECTO NUPCIAL EN LA UNION MISTICA DE SAN IGNACIO

Observó ya Enrique Böhmer cómo no suenan, a pesar de su unión tan íntima con Dios, las notas de la mística nupcial en la pluma de San Ignacio 136. E insistiendo en el mismo hecho, ha escrito el P. De Guibert: «Lo que resalta muy claro en estas gracias de luz y de amor, es la ausencia

134 *Patrum dicta aliquot, Mon. Nadal,* IV, pág. 645.
135 *Llama de amor viva,* canción IV, BMC, XIII, pág. 209.
136 *Loyola und die deutsche Mystik,* Leipzig (1921) 30.

tan completa, como notable, de lo que pudiera llamarse el aspecto nupcial de la unión mística; en ninguna parte de su *Diario* aparecen Dios o Cristo como el Esposo de su alma, como tampoco su unión con la Santísima Trinidad, con venir descrita bajo tan diferentes formas y presentada como tan íntima, aparece considerada como un matrimonio espiritual» [137].

Es exacta en su línea general la afirmación. No olvidemos, con todo, que, aunque rarísima vez, el autor de los *Ejercicios* habla de abrazos de Dios al alma en la oración: «En los tales *Ejercicios Espirituales* más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, *abrazándola en su amor y alabanza*» [138].

Como habla de abrazos del alma a Dios a través de sus dones santísimos, escribiendo a Borja: «Y nosotros para hallarla [la vía que nos conviene] mediante su gracia divina, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras, para caminar por la que le es más declarada, más feliz y bienaventurada en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin, *abrazados y unidos con los tales santísimos dones*» [139].

En estas mismas páginas del *Diario Espiritual*, alude una vez, el día 18 de febrero, a abrazos que median entre las tres Divinas Personas y su alma:

> La noche pasada, antes un poco de acostar, con algún calor, devoción y grande fiducia de hallar las Personas Divinas, o gracia en ellas, terminando; y después de acostado, sintiendo especial consolación en pensar en ellas, *abrazándome con interior regocijo en el ánima* [140].

La mañana del 19 de febrero es tal el júbilo y el amor, producidos en su alma por la unión con la Santísima Trinidad, que llega como a abrazarla con las manos juntas sobre el pecho:

> A la noche pasada, acostándome y con pensamiento de mirar lo que haría en celebrar o cómo, a la mañana despertando y entrando en examen de la conciencia y en oración, en mucha abundancia y con grande efusión de lágrimas por el rostro, y durando la devoción intensa en grande manera, con muchas inteligencias o recuerdos espirituales de la Santísima Trinidad, quietándome y regocijándome en gran manera, *hasta apretarme, en los pechos por el intenso amor que en la Santísima Trinidad sentía* [141].

Acabada la Misa de este día, se siente «el arroico pequeño tan dentro de la mar, *tan arrimado y allegado a Dios*, tan hecho un espíritu con El», según la clásica descripción teresiana, que no acierta a separarse, «con una mucho grande efusión de lágrimas por el rostro y con muchos sollozos intensos, *allegándome mucho*, y asegurándome en crecido amor de la Divina Majestad» [142].

137 *Mystique Ignatienne*, RAM, XIX (1938) 120.
138 *Ejercicios espirituales, Anotación* 15.ª, págs. 238-240.
139 *S. Ignatii Epistolae et Instructiones*, II, pág. 236.
140 *Diario Espiritual*, pág. 98.
141 *Ibid.* pág. 100.
142 *Ibid.* pág. 101.

El 21 del mismo mes, después de una visión extraordinaria de la Trinidad Santísima, que le hace acudir a las expresiones de San Pablo sobre su rapto hasta el tercer cielo, *se alegra en ser de las tres Divinas Personas*:

En esta Misa conocía, sentía o veía, *Dominus scit* 143, que en hablar al Padre, en ver que era una Persona de la Santísima Trinidad, me afectaba a amar toda ella, cuanto más que las otras Personas eran en ella esencialmente. Otro tanto sentía en la oración del Hijo; otro tanto en la del Espíritu Santo, gozándome de cualquiera en sentir consolaciones, tribuyendo y alegrándome en ser de todas tres 144.

Y citemos, sobre todo, otra gracia de unión con Cristo, Cabeza de la Compañía, con recuerdo sobrio, pero expresivo, de su unión regalada con Jesús en la visión de La Storta, a seis millas de Roma.

11.º «VINIENDO EN MEMORIA CUANDO EL PADRE ME PUSO CON EL HIJO»

La gracia viene evocada el día 23 de febrero, y decide su elección en el sentido de la más estricta pobreza evangélica por aquel su primer tiempo, «cuando Dios nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado, así como San Pablo y San Mateo lo hicieron en seguir a Cristo nuestro Señor», según la descripción clásica del Santo 145.

Al preparar del altar, viniendo en pensamiento JESUS, un moverme a seguirle, pareciéndome internamente, siendo El la Cabeza de la Compañía, ser mayor argumento para ir en toda pobreza que todas las otras razones humanas, aunque me parecía que todas las otras razones pasadas en elección militaban a lo mismo 146. Y este pensamiento me movía a devoción y a lágrimas, y a una firmeza, que, aunque no hallase lágrimas en Misa o en Misas, etc., me parecía que este sentimiento era bastante, en tiempo de tentaciones o tribulaciones, para estar firme. Con estos pensamientos andando y vistiendo 147, creciendo *in cremento* 148, y pareciendo una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome en alguna manera ser de la Santísima Trinidad el mostrarse o el sentir de Jesús, *viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo.*

Al finir del vestir, con esta intensión de imprimírseme tanto el nombre de Jesús, y tanto esforzado o parecer ser confirmado para adelante, venía en nueva fuerza de lágrimas y sollozos, comenzando la Misa, asistente mucha gracia y devoción, y con lágrimas quietas y a la larga, y aun acabada, durándome una devoción grande y mociones a lágrimas hasta el desnudar 149. En el tiempo de ella sintiendo diversos sentimientos a confirmación de lo dicho; *y al tener el Santísimo Sacramento en las manos, viniéndome un hablar y un mover intenso de dentro, de nunca le dejar por todo el cielo, o mundo, o etc.*, sintiendo nuevas mociones, devoción y gozo espiritual 150.

143 *II. Cor.* 12, 2.
144 *Diario Espiritual*, pág. 103.
145 *Ejercicios Espirituales, Tres tiempos para hacer sana y buena elección, primero tiempo*, pág. 378.
146 Por razones humanas entiende el Santo las que vienen por la vía del entendimiento iluminado por la fe, sin moción o ilustración superior divina.
147 Es decir, los ornamentos sacerdotales.
148 Es decir, en aumento.
149 Es decir, hasta despojarse de las vestiduras sacerdotales después de la Misa.
150 *Diario Espiritual*, pág. 104.

Tiene dos como partes esta página del Santo. En la primera hay una como repetición de la unión íntima con Jesús, experimentada por San Ignacio en la capilla de La Storta. En efecto, siente en espíritu de modo insólito *a Jesús como Cabeza de la Compañía, y es arrebatado con ímpetu hacia El*; y en ese misterio de unión y de amor, vivido entre el cuerpo y la cabeza, ve mejor que en todas las razones el parecido que debe llevar la Compañía en la más estricta pobreza con Cristo.

En una segunda parte enlaza esta gracia de unión, que se le ha dado a sentir «en el centro muy interior de su alma» [151], con la visión de La Storta, *imprimiéndosele tanto aquí, como allí, el nombre de Jesús, como Cabeza de la Compañía*; y le siente tan estrechamente unido a sí el Santo, que nada podrá en adelante separarle más de El.

Por otra parte, la alusión rápida a la gracia de unión recibida en la visión de La Storta: «Viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo», es ya en sí reveladora, con la repetición de la frase misteriosa y como sacramental de la unión entonces obrada, según el texto autobiográfico del Santo:

> Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir Misa, preparándose y rogando a Ntra. Señora le quisiese *poner con su Hijo*. Y estando un día, algunas millas antes que llegase a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, sintió tal mudanza en su ánima y vió tan claro que *Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo*, que no tendría ánimo de dudar de esto, sino que *Dios Padre le ponía con su Hijo* [152].

El término, ya de suyo expresivo para indicar esa divina unión —recuérdese la fórmula paulina antes evocada por Santa Teresa: *El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con El* [153]—, y su misma misteriosa insistencia: «*que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo*», le pusieron en guardia al P. Cámara; y cuando, apoyado en anteriores insinuaciones suyas al P. Laínez, trató de obtener más particularidades, rasgando el velo del misterio, oyó por toda respuesta de labios del Santo: «Todo cuanto refiere Laínez, es verdad» [154]. Así se cubría entonces en su humildad el Santo; pero este apunte de su *Diario* le había de traicionar, revelándonos el secreto de esa su regalada unión con Cristo.

Por lo demás, lo que Laínez oyó de sus labios, lo relataba en una plática de comunidad del mes de julio de 1559, siendo ya General de la Compañía, tres años después de la muerte del Santo, en Roma:

> Viniendo nosotros a Roma por el camino de Siena, siendo así que el Padre tenía muchos sentimientos espirituales, y principalmente en la Santísima Eucaristía, Maestro Pedro Fabro y yo Laínez cada día decíamos Misa; él no, sino que comulgaba. Ahora bien, díjome él que parecía que Dios Padre le imprimía en el corazón estas palabras:

151 Expresión muy teresiana, al hablar de esta gracia del matrimonio espiritual, *Castillo Interior, Séptimas Moradas*, II, BMC, IV, pág. 186.
152 *Acta P. Ignatii*, X, 96, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, I, págs. 496-498.
153 *I Cor.* 6, 17.
154 *Acta P. Ignatii*, X, 96, pág. 498.

Yo os seré propicio en Roma; y no sabiendo nuestro Padre qué quisiesen significar estas palabras, decía: *Yo no sé qué cosa será de nosotros; quizá seremos crucificados en Roma.* Después otra vez dijo que le parecía ver a Cristo con la cruz a cuestas, y a su lado al Padre eterno que le decía: *Quiero que tomes a éste por servidor tuyo.* Y así Jesús lo tomaba y decía: *Quiero que tú nos sirvas.* Y por esto, tomando grande devoción al nombre de Jesús, quiso que fuese llamada la Congregación *Compañía de Jesús* 155.

También aquí, como en la página teresiana, la unión con Dios se hace por medio de Cristo y en Cristo, «porque uno es Dios, uno también el Mediador de Dios y de los hombres, un hombre Cristo Jesús, como escribe el Apóstol 156.

La primera vez que Dios hace esta merced, quiere Su Majestad mostrarse al alma por visión imaginaria de su sacratísima Humanidad, para que lo entienda bien, y no esté ignorante de que recibe tan soberano don. A otras personas será por otra forma; a ésta de quien hablamos, se le presentó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas, y El tendría cuidado de las suyas, y otras palabras, que son más para sentir que para decir 157.

Lo que en Teresa de Jesús, conforme a su vocación contemplativa y aun a su psicología y sexo, se viste de la imagen, consagrada ya por los Libros Santos, de *matrimonio espiritual*; en Iñigo de Loyola, conforme a su vocación eminentemente apostólica, y aun a su psicología y carácter caballeresco, se convierte *en idea de servicio.* Pero la realidad, expresada por esos términos, parece ser en ambos casos la misma, como se parecen también sus expresiones en labios de Cristo.

En efecto, dice el Señor a Teresa «que ya era tiempo de que sus cosas las tomase ella por suyas, y que él tendría cuidado de las de ella» 158. En el cuadro correspondiente de Ignacio, es el Padre Eterno quien dice primero a su divino Hijo: «Quiero que tomes a éste por servidor tuyo» 159. Y tomándole así Jesús, y uniéndole consigo, le dice: «Quiero que tú nos sirvas» 160. Y en esta hora radiante el vasallo se siente tan allegado a su Señor: «Y vió tan claro que Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo» 161; que no sólo él, como *Teresa de Jesús,* sino toda la Compañía saldrá de esta visión con el título de *Compañía de Jesús* 162.

12.º «ET QUOMODO SPONSUS ET SPONSA, SIC CAPUT ET CORPUS»

La unión consumada y permanente del alma con su Dios, expresada bajo la imagen del matrimonio en la literatura mística, se realizó en nues-

155 *Excerpta ex P. Lainii adhortationibus, Mon. Ign.* ser. IV, vol. II, pág. 74.
156 *I Tim.* 2, 5.
157 *Castillo Interior, Séptimas Moradas,* II, BMC, IV, pág. 185.
158 *Ibid.* pág. 185.
159 *Excerpta ex P. Lainii adhortationibus,* pág. 74.
160 *Ibid.* pág. 74.
161 *Ibid.* pág. 74.
162 *Ibid.* pág. 74.

tro Santo Padre, como creemos haberlo probado en reciente obra [163], desde los días lejanos de Manresa. Pero es la gran Reformadora del Carmelo la que observa cómo esta gracia puede repetirse en una misma alma, y aun adoptar formas diferentes de la por ella experimentada y descrita [164]. Y en efecto, la gracia unitiva de La Storta, como sobreañadida a la experimentada ya por Iñigo en sus últimos días de Manresa, viene a confirmar esta doctrina de la Santa, y tiene por término al Fundador de la Compañía de Jesús, al paladín de la verdadera Reforma católica, a su entrada en Roma.

Y por lo que hace a la misma imagen de Jesús, Cabeza de la Compañía, sabida es la equivalencia entre las dos fórmulas *esposo y esposa = cabeza y cuerpo,* según quedó consagrada por San Pablo en su carta a los Efesios, al establecer las relaciones de unión y amor en el matrimonio cristiano.

> Que las mujeres estén sometidas a sus maridos, como al Señor; pues que *el marido es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo,* del cual El es el Salvador. Y como la Iglesia se sujeta a Cristo; así también las mujeres a sus maridos en todo. Vosotros, los esposos, amad a vuestras esposas, como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, a fin de hacer parecer ante sí gloriosa a la Iglesia, sin que tenga mancha, ni arruga, ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada. *Así deben también los maridos amar a sus esposas, como a cuerpos que son suyos. Quien ama a su esposa, a sí mismo se ama. Porque nadie aborreció nunca su propia carne, sino que la nutre y la regala, como también Cristo a la Iglesia, por ser nosotros miembros de su cuerpo* [165].

San Agustín compendió esta doctrina del Apóstol, identificando los conceptos de *cabeza* y *cuerpo* con los de *esposo* y *esposa,* hasta hacer de ellos una ecuación perfecta: «Et quomodo sponsus et sponsa, sic caput et corpus, quia caput mulieris vir. Sive ergo dicam sponsus et sponsa, sive caput et corpus, idem intelligite» [166], es decir, «esposa y esposo igual a cuerpo y cabeza, porque cabeza de la mujer es el esposo. Entended, pues, siempre una misma cosa, tanto si digo esposa y esposo, que cuerpo y cabeza».

Si no nos engañamos, fué el misterio de unión y amor, celebrado sobre las cumbres de las *Séptimas Moradas* entre Iñigo de Loyola y el Hijo de Dios. De ahí el título mismo, dado a la nueva Orden, de *Compañía de Jesús*: ese nombre sobre todo nombre sellaba la unión entonces obrada en la persona de su Fundador, «cuando el Padre le puso con su Hijo».

Un día después de renovada esta gracia, el 24 de febrero, señala así sus efectos el *Diario Espiritual* del Santo: «En estos tiempos era en mí tanto amor, sentir o ver a Jesús, *que me parecía que adelante no podía venir cosa, que me pudiese apartar de El*» [167]. La frase recuerda la de San

163 *La Espiritualidad de San Ignacio,* págs. 227-231.
164 *Castillo interior, Séptimas Moradas,* II. BMC. IV, pág. 185.
165 *Eph.* 5, 22-30.
166 *Sermo CCCXLI,* 12, ML, col. 1500.
167 *Diario Espiritual,* pág. 106.

Pablo en su ardiente pasaje cristológico de la Carta a los Romanos, 8, 35-38: «*¿Quién nos apartará del amor de Cristo?* Seguro estoy que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni cosas presentes ni futuras, ni poderíos, ni altura ni profundidad, *ni otra alguna criatura podrá apartarnos del amor de Dios, que está en Cristo Jesús, Señor nuestro*».

Y todavía seis días después volverán a sonar las notas de esa misma divina unión: «A la oración, acabada la Misa, unas nuevas mociones interiores, sollozos y lágrimas, todo en amor de Jesús, *hablando y deseando más morir con El que vivir con otro*» [168].

Pero su actitud, aun en estas gracias de unión, no es de igual a igual, como la de la esposa con su esposo —un profundo sentido de acatamiento, reverencia y humildad, con el recuerdo tal vez de su pasado, se lo impide—; sino de inferior a superior, como la de la criatura con su Criador, de quien descienden todos los dones, «así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas» [169]; o como la del siervo y vasallo con su Señor, haciéndose un pobrecito y esclavito indigno, con todo acatamiento y reverencia posible» [170]; o como exclamará en medio de una de esas gracias en este mismo *Diario* el Santo: «¿Quién eres tú? ¿de dónde? ¿qué merecías? o ¿de dónde esto?» [171].

Por lo mismo también, su mística, más que a descansar y regalarse en esa divina unión, tenderá a «señalarse en todo servicio de su Rey eterno y Señor universal» [172]. Ilustraba él con esta imagen la idea. Tenía un rey dos hijos. Y al uno le envió a asuntos gravísimos y a guerras especialmente difíciles, mientras que al otro le retuvo consigo en casa, sentándole a su mesa. A aquél le espera, como es natural, mayor galardón y reconocimiento de parte de su padre. Otro tanto se ha de decir —concluía— de aquéllos que sacrifican el descanso de la contemplación, para entregarse a trabajos arduos y abnegados por amor de Dios [173].

Con todo, quien quiera dar con las fuentes de esa acción y fuerza prodigiosa del Santo, habrá de ir a esa misma unión consumada y permanente de su alma con Dios, porque «no hay que dudar —como escribe Santa Teresa— sino que estando hecha una cosa con el fuerte, por la unión tan soberana de espíritu con espíritu, se le ha de pegar fortaleza» [174].

El Fundador de la Compañía entraba el mes de noviembre de 1537 en Roma, ungido ya y consagrado paladín de la verdadera Reforma y Restauración católicas, al servicio de la Iglesia y del Papado, y en ellos

168 *Diario espiritual*, pág. 111.
169 *Ejercicios Espirituales, Contemplación para alcanzar amor, Mon. Ign.* ser. II, pág. 432.
170 *Ejercicios Espirituales, Del Nacimiento*, pág. 332.
171 *Diario Espiritual*, pág. 103.
172 *Ejercicios Espirituales, Reino de Cristo*, págs. 318-320.
173 *Mon. Nadal*, IV, pág. 646.
174 *Castillo Interior, Séptimas Moradas*, IV, BMC, IV, pág. 205.

de la Trinidad Beatísima, en la visión de La Storta: «¡Quiero que tú nos sirvas!»

13.º VALOR ALTISIMO DEL DIARIO ESPIRITUAL EN MATERIA DE POBREZA EVANGELICA

Pero el *Diario Espiritual* es un documento altísimo, no sólo para el estudio de la vida mística del Santo, sino también de la génesis de las *Constituciones* por él redactadas; porque, mejor que cualquiera otra información histórica, nos revela cómo se compuso ese código legislativo, universalmente admirado como uno de los más perfectos que se conocen en la historia de la Iglesia. Tocando precisamente este punto, observó ya el P. Gil González Dávila en una plática de comunidad, tenida el año 1586, probablemente en Alcalá:

> Aumenta más esta estima el ver que fueron hechas con grande consideración y acuerdo, tanto que no hay palabra de las *Constituciones*, que no le costase mucha oración y lágrimas a nuestro Padre. Pruébase bastantemente, porque gastó ocho años en hacerlas. ¿Qué digo ocho años? Por sólo un renglón o dos de la VI[a] parte, capítulo 2.º, párrafo 2.º, donde determina que las casas profesas no tengan renta ni aun para las iglesias, gastó cuarenta días en oración, ayuno y penitencias, y diciendo siempre Misas por ello; en el cual tiempo tuvo grandes visitaciones y revelaciones, y particularmente consuelo y conocimiento de cosas sobrenaturales del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, apareciéndole Ntra. Señora. A mí me hizo Dios esta gracia, que por tal la tengo, que tuve dos años en mi poder el cuaderno que nuestro Padre escribió de lo que aquellos días le pasó en la Misa y en la oración, que cierto es de las cosas raras y extraordinarias que he leído ni sabido. Y esto todo para una cosa que, aunque es sustancial, no es la más de nuestro Instituto [175].

Y para apreciar debidamente este su juicio, téngase presente que el consumado Superior y maestro de espíritu «comunicó, y trató, y confesó, antes que fuese a Roma por Asistente de la Compañía», a la Santa Madre Teresa de Jesús, y que ésta le «comunicó cosas de su espíritu, y las revelaciones y visiones que ella escribe en sus libros, mucha parte» [176].

El documento es tanto más importante en el estudio genético de las *Constituciones*, cuanto que en su primera parte, compuesta de los 40 primeros días, se trata de la elección de la pobreza hecha por San Ignacio respecto de las iglesias de la Compañía. El punto no podía ser más vital para el Santo.

Para comprenderlo, téngase presente que, según la Bula primera de Paulo III, *Regimini militantis Ecclesiae*, de 1540, obligaba a San Ignacio y a sus compañeros el voto de pobreza de aquellas Ordenes mendicantes,

175 *Pláticas del P. Gil González Dávila*, III[a], del manuscrito inédito conservando en el Archivo del Colegio Máximo de Oña, págs. 25-26.

176 *Dicho del P. Gil González Dávila, Procesos de Beatificación y Canonización de Santa Teresa de Jesús*, I, BMC, XVIII, págs. 378 y 381.

a las que les estaba prohibida toda propiedad de bienes inmuebles y rentas aun en común:

Habiendo experimentado —se leía en la Bula— que la vida religiosa es tanto más agradable, pura y edificante, cuanto más se aparta de todo contagio de avaricia, y más se conforma con la pobreza evangélica; y sabiendo, por otro lado, que N. S. Jesucristo suministrará a sus siervos, que sólo buscan el reino de Dios, lo necesario para el sustento y vestido; hagan todos y cada uno voto de perpetua pobreza, declando que, no sólo en particular, pero ni en común, podrán adquirir derecho civil alguno o bienes estables, rentas o ingresos de ningún género para el sustento y provecho de la Compañía; sino que serán contentos de recibir solamente el uso de lo que se les da para proveerse de lo necesario para la vida [177].

Ahora bien, en el primer ensayo de las *Constituciones*, hecho el año siguiente de 1541, se había determinado, conforme a la sentencia común de los autores respecto de la pobreza de esas mismas Ordenes mendicantes, que la sacristía de nuestras iglesias, como sujeto distinto de la Compañía, pudiese tener alguna renta: «La sacristía pueda haber renta para todas las cosas de menester, de aquellas que no serán para los profesos» [178].

Sospecha con fundamento el P. Codina que esa idea brotó con ocasión de la donación de la iglesia de Nuestra Señora de la Estrada, hecha por la Santa Sede el 18 de noviembre de 1540, a favor de la nueva Orden [179]. Hacía tiempo que deseaba Ignacio tener una iglesia para sí y para sus compañeros en Roma, y hasta se había fijado en ésta de Santa María de los Astalli, más conocida con el nombre popular de Nuestra Señora de la Estrada. Su entrega en manos del Santo, fué obra de Don Pedro Codacio, alto eclesiástico romano, que en 1539 acabó por ingresar en nuestra Compañía:

Al cabo del año 1540 —escribe con su acostumbrada exactitud el P. Ribadeneira— nos fué dado por la buena diligencia y caridad del P. Pedro Codacio el templo que llaman de Ntra. Señora de la Estrada, que era parroquia. El cual, cuando se nos dió, era muy pequeño y angosto, y después, no pudiendo caber en él la mucha gente que concurría a oír la palabra de Dios, se fué ensanchando con varias trazas y añadiduras, hasta que el año de 1568, Alejandro Farnesio, Cardenal y Vicecanciller de la santa Iglesia Romana, príncipe de grande autoridad y prudencia, nos comenzó a hacer un templo suntuosísimo, de una traza y obra maravillosa, para su enterramiento [180].

Obra cumbre del arte de Vignola, la iglesia conocida en la historia con el nombre del «Jesús de Roma» vendría a inmortalizar la unión de Ignacio con Cristo Jesús, Cabeza de la Compañía.

Una Bula de Paulo III, *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*, de 24 de junio de 1541, confirmaba solemnemente esa entrega, y hacía la apli-

177 *Pauli III prima institutionis Bulla et confirmationis Societatis Iesu, Mon. Ign.* ser. III, vol. I, pág. 25.
178 *Constitutiones anni 1541, ibid.* pág. 35.
179 *S. Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu,* I, *Mon. Ign.* ser. III, vol. I, pág. 36, nota.
180 *Vida de San Ignacio de Loyola,* III, 5, edic. cit. pág. 171.

cación perpetua de todos los frutos, rentas e ingresos de dicha iglesia a su sacristía: «Y aplicamos y apropiamos para siempre —decía el documento pontificio— los frutos, rentas y provechos de esta iglesia de Santa María a la dicha sacristía» [181].

Pero esta distinción entre la Compañía y la sacristía de la iglesia o de la casa en que ella radicaba, sin derecho civil alguno en común o en particular la primera, con derecho a rentas para el culto divino la segunda, no agradaba al Santo Fundador, por muy en uso que estuviera entre las Ordenes mendicantes antes mencionadas. Era después de todo una mitigación de la eximia pobreza, declarada en la primera Bula de Paulo III, y no podía pasar po rella el Santo.

Por eso, dando cumplimiento al encargo recibido de sus compañeros, de preparar las *Constituciones,* y en primer lugar, todo lo referente a la pobreza: 1) «Si será bien no haber renta ninguna», 2) «si será bien haber renta por todas las cosas», 3) «si será bien poder haber renta por algunas, y por algunas no», [182]; se puso Iñigo a recorrer los tres tiempos de elección, señalados por él en sus *Ejercicios,* y nos dejó fijado todo el proceso de esta su elección en los 40 primeros días de sus notas.

14.º «TOMAMOS POR CABEZA AL MISMO JESUS, PARA IR DEBAJO DE SU BANDERA»

Triunfó, como se podía prever, el sentido plenamente evangélico del Santo: «Haciendo elección de no tener nada», como se expresa ya desde el séptimo día [183]. Y pareciéndole dos días antes, «ser confusión, el tener en parte; el tener todo, un escándalo y un ayudar para deprimir la pobreza, que Dios N. S. tanto alaba» [184]. Y con alusión expresa a las rentas de la iglesia, otorgadas por el Papa, escribe el día 15: «Y mirando la renta dada, pareciéndome ser nudos e impedimentos del enemigo, con mucha tranquilidad y paz eligiendo y ofreciendo al Padre el no tener ni para la Iglesia» [185]. El 23 viene a confirmar su elección Jesús en persona, y entonces «un moverme a seguirle, pareciéndome internamente, siendo El la Cabeza de la Compañía, ser mayor argumento para ir en toda pobreza, que todas las otras razones humanas, aunque me parecía que todas las otras razones, pasadas en elección, militaban a lo mismo» [186].

La gracia es de las que definen por el primer tiempo la elección: «Cuando Dios N. S. así mueve y atrae la voluntad, que sin dubitar ni poder dubitar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado» [187]. De ahí la firmeza que se sigue: «Y este pensamiento me movía a devoción y a

181 *Bulla secunda Pauli III, Mon. Ign.* ser. III, vol. 1, pág. 74.
182 *Constitutiones anni 1541, ibid.* pág. 35.
183 *Diario Espiritual,* pág. 89.
184 *Ibid.* pág. 87.
185 *Ibid.* pág. 95.
186 *Ibid.* pág. 107.
187 *Ejercicios Espirituales, 1.º tiempo de elección,* pág. 378.

lágrimas, y a una firmeza, que, aunque no hallase lágrimas en Misa o en Misas, etc., me parecía que este sentimiento era bastante, en tiempo de tentaciones o tribulaciones, para estar firme» [188]. Su unión con Cristo llega a su máximum, al tenerle entre sus manos en la Hostia Santa: «Y al tener el Santísimo Sacramento en las manos, viniéndome un hablar y un mover intenso de dentro, de nunca le dejar por todo el cielo, o mundo, o etc., sintiendo nuevas mociones, devoción y gozo espiritual» [189].

Interviene, por fin, toda la Trinidad Santísima en una serie no interrumpida de visiones y de comunicaciones extraordinarias, para confirmar la elección hecha por el Santo. La gratitud de éste no conoce límites, y se desborda en acciones de gracias verdaderamente grandiosas a las tres Divinas Personas y a toda su corte celestial, como aquella del 18 de febrero, antes citada:

De ahí a un rato, pensando por dónde comenzaría y acordándome que a todos Santos, encomendándome para que rogasen a Ntra. Señora y a su Hijo porque ellos me fuesen intercesores con la Santísima Trinidad, con mucha devoción e intensión me cubrí de lágrimas, y así me fuí para confirmar las oblaciones pasadas, interloquendo muchas cosas, rogando y poniendo por intercesores a los ángeles, santos padres, apóstoles y discípulos, y a todos los santos, etc., para nuestra Señora y su Hijo, y a ellos de nuevo rogando y suplicando con largos razonamientos, para que la mi confirmación ultimada y dar gracias subiesen adelante del trono de la Santísima Trinidad.

Y en esto y adelante con muy grande efusión de lágrimas, mociones y sollozos interiores, asimismo pareciendo como que las venas o partes del cuerpo sensiblemente sintiéndose, hice la confirmación ultimada a la Santísima Trinidad delante de toda su corte celestial, dando gracias con mucho intenso afecto, primero a las personas divinas, después a Ntra. Señora y a su Hijo, después por los ángeles, santos padres, apóstoles, discípulos, a todos santos y santas, y a todas personas que para esto me habían ayudado [190].

Y esta elección, cerrada así el 12 de marzo de 1544 en el sentido de la más estricta pobreza, se impuso también a sus compañeros. La motivación presentada por San Ignacio no podía ser más apremiante: «Esta pobreza, sin tener cosa alguna de renta, eligiendo todos diez, *nemine discrepante*, tomamos por Cabeza al mismo Jesús, nuestro Criador y Señor, para ir debajo de su bandera, para predicar y exhortar, que es nuestra profesión» [191]. Y además, «de esta manera nosotros pidiendo, nos fué concedida la Bula, y después, esperando la expedición por un año, y perseverando en el mismo asenso, nos fué confirmada por su Santidad» [192]. Y como poniendo, por fin, el sello a su elección, hecha en Dios con voluntad inquebrantable, concluía el Santo: «Propio es de Dios N. S. ser inmutable, y del enemigo, mutable y variable» [193].

188 *Diario Espiritual*, pág. 104.
189 *Ibid.* pág. 105.
190 *Ibid.* págs. 98-99.
191 *Deliberatio S. P. N. Ignatii de paupertate, Cómodos y razones para no tener cosa alguna de renta*, 13.ª *Mon. Ign.* ser. III, vol. I, pág. 80.
192 *Ibid.* pág. 80.
193 *Ibid.* pág. 81.

Pronto se notaron los efectos de esta elección en la misma iglesia de Santa María de la Estrada y en la próxima de San Andrés, igualmente donada el año de 1543, por orden de Su Santidad, a la Compañía: «Y porque la cura de las almas no nos fuese estorbo, como cosa ajena de nuestro Instituto —observa Ribadeneira—, *se traspasó la de la una iglesia y de la otra, con todas sus rentas y provechos, a la iglesia de San Marcos,* que está allí cerca, y es muy antigua y principal parroquia en Roma» [194]. La elección halló asimismo eco en la Bula, *Exposcit debitum,* del Papa Julio III, el 21 de julio de 1550:

De tal manera hagan todos y cada uno el voto de pobreza perpetua, que no sólo en particular, pero ni en común puedan los profesos *ni casa alguna o iglesia suya,* adquirir derecho civil alguno a ningunos ingresos, rentas, posesiones, ni a bienes estables algunos, fuera de los convenientes para su uso y habitación [195].

Pasó, finalmente, al código legislativo de la Compañía, determinándose en la 7.ª Parte, capítulo 2.º, de nuestras *Constituciones*:

No solamente renta, pero ni posesiones algunas tengan las casas o iglesias de la Compañía, en particular ni en común, fuera de lo que para su habitación y uso necesario o muy conveniente les fuese [196]. Porque, como la Bula dice, —añade la declaración adjunta del Santo— no tendrá la Compañía derecho civil, para retener cosa alguna estable fuera de lo que para su habitación y uso fuere oportuno; cualquiera cosa estable que fuese dada, sea obligada la Compañía a deshacerse de ella lo más presto que pueda, vendiéndola para socorrer a la necesidad de los pobres de la Compañía o fuera de ella [197].

Y al candidato que pide su admisión en la nueva Orden, le previene cómo ésta entiende el voto de la pobreza, de suerte «que ni quiere, ni puede tener rentas algunas para su sustentación, ni para otra cosa, lo cual se entiende no solamente de los particulares, pero aun de las iglesias o casas de la Compañía profesa» [198].

15.º ELECCION ANALOGA DE SANTA TERESA, CLAVE DE LA REFORMA

Los editores de *Monumenta Historica Societatis Iesu* han aludido, con ocasión de estos titubeos del año 1541 en el primer ensayo colectivo de las *Constituciones* de la Compañía, a los análogos de la Santa Madre Teresa de Jesús en la historia de la Reforma [199].

Como yo en todo tomaba tantos pareceres, casi a nadie hallaba de este parecer, ni confesor, ni los letrados que trataba. Traíanme tantas razones, que no sabía qué hacer; porque, como ya yo sabía era Regla y veía ser más perfección, no podía persuadirme a tener renta. Y ya que algunas veces me tenían convencida, en tornando a la oración

194 *Vida de San Ignacio de Loyola,* III, 5, edic. cit. pág. 172.
195 *Mon. Ign.* ser. III, vol. I, pág. 379.
196 *Ibid.* págs. 532-533.
197 *Ibid.* págs. 534-535.
198 *Primero Examen y general que se ha de proponer a todos los que pidieren ser admitidos en la Compañía de Jesús, Mon. Ign.* ser. III, vol. I, págs. 6-7.
199 *Mon. Ign.* ser. II vol. I, *Prolegomena,* pág. XCV.

y mirando a Cristo en la Cruz, tan pobre y desnudo, no podía poner a paciencia ser rica. Suplicábale con lágrimas lo ordenase de manera, que yo me viese pobre como El 200.

La misma Santa nos relata las disputas que se trajo por entonces con teólogos y letrados, en particular con el P. Ibáñez, sobre este punto, clave de su Reforma:

Hallaba tantos inconvenientes para tener renta, y veía ser tanta causa de inquietud y aun distracción, que no hacía sino disputar con los letrados. Escribílo al religioso dominico que nos ayudaba; envióme escritos dos pliegos de contradicción y teología para que no lo hiciese, y así me lo decía que lo había estudiado mucho. Yo le respondí, que para no seguir mi llamamiento, y el voto que tenía hecho de pobreza, y los consejos de Cristo con toda perfección, que no quería aprovecharme de teología, ni con sus letras en este caso me hiciese merced. Si hallaba algunas personas que me ayudasen, alegrábame mucho 201.

Lo que en el Fundador de la Compañía se resolvió por consulta directa con Dios, «no tener cosa alguna de renta», por «ser confusión el tener en parte, y el tener todo, un escándalo y aun ayudar para deprimir la pobreza, que Dios N. S. tanto alaba» [202]; en la Reformadora del Carmelo fué fruto de una carta histórica de San Pedro de Alcántara, precedida de muchas consultas y seguida de una entrevista en casa de Doña Luisa de la Cerda en la imperial Toledo.

La carta es de lo más grande que se ha escrito sobre la materia, y merece copiarse en sus párrafos principales; la hubiera firmado San Ignacio, según está de acuerdo con los sentimientos espirituales de su *Diario*:

A la muy magnífica y religiosísima señora doña Teresa Ahumada, que nuestro Señor haga santa.

Una suya vi, que me enseñó el señor Gonzalo de Aranda 203, y cierto que me espanté que vuestra merced ponía en parecer de letrados lo que no es de su facultad; que si fuera cosa de pleito o caso de conciencia, bien era tomar parecer de juristas o teólogos.

Mas en la perfección de la vida no se ha de tratar sino con los que la viven, y en los consejos evangélicos no hay que tomar parecer si será bien seguirlos, o no, o si son observables, o no, porque es ramo de infidelidad. Porque el consejo de Dios no puede dejar de ser bueno, ni es dificultoso de guardar, si no es a los incrédulos, y a los que fían poco de Dios, y a los que solamente se guían por prudencia humana.

Si vuestra merced quiere seguir el consejo de Cristo de mayor perfección en materias de pobreza, sígalo, porque no se dió más a los hombres que a las mujeres, y El hará que le vaya muy bien, como ha ido a todos los que lo han seguido; y si quiere tomar el consejo de letrados sin espíritu, busque harta renta, a ver si le valen ellos ni ella más que el carecer, por seguir el consejo de Cristo.

Su Majestad dé a vuestra merced luz, para que entienda estas verdades y las obre..., y dé asimismo luz a vuestra merced, para que en verdades tan manifiestas no vacile

200 *Autobiografía*, XXXV, BMC, I, pág. 297.
201 *Ibid.* pág. 298.
202 *Diario Espiritual*, pág. 97.
203 Clérigo de virtud y prendas, que ayudaba eficazmente a Teresa en su propósito de fundación del primer monasterio de la Reforma y que recibió, entre otras personas, una carta de la Santa, pidiéndole luz sobre este punto. Fué esta carta la que puso Gonzalo de Aranda en manos de San Pedro de Alcántara, a su paso por Avila, e inspiró la suya aquí transcrita.

ni tome parecer sino de los seguidores de los consejos de Cristo. Que los demás, aunque los demás se salvan si guardan a lo que son obligados, comunmente no tienen luz para más de lo que obran; y aunque su consejo sea bueno, mejor es el de Cristo N. S., que sabe lo que aconseja, y da favor para lo cumplir, y da al fin el pago a los que confían en El y no en las cosas de la tierra.

De Avila y abril 14 de 1562 años. Humilde capellán de vuestra merced.

Fr. Pedro de Alcántara [204].

De la entrevista que se siguió en el palacio de la joven viuda Doña Luisa de la Cerda, hermana del Duque de Medinaceli, a quien hubo de asistir Teresa, como ángel consolador en su luto, por orden de los Superiores, nos informa la *Autobiografía* de la Santa:

En este tiempo, por ruegos míos, porque esta señora no había visto al santo Fray Pedro de Alcántara, fué el Señor servido viniese a su casa; y como el que era bien amador de la pobreza y tantos años la había tenido, sabía bien la riqueza que en ella estaba, y así me ayudó mucho, y mandó que en ninguna manera dejase de llevarlo muy adelante. Ya con este parecer y favor, como quien mejor le podía dar, por tenerlo sabido por larga experiencia, yo determiné no andar buscando otros [205].

Triunfaba, por fin, el más alto ideal evangélico en los orígenes de la Reforma, y el mismo Espíritu divino, que dos decenios antes moviera a Ignacio a no admitir renta alguna para las casas e iglesias de la Compañía, movía ahora a Teresa a ser estampa viva del Crucificado en la más estrecha pobreza dentro del Carmelo reformado. Como el santo Fundador de la Compañía en carta de 11 de febrero de 1556 al Duque de Alba, Don Fernando Alvarez de Toledo, Virrey entonces de Nápoles y de Sicilia, podía ella también responder desde ahora a sus detractores, que la trataban de imprudente y loca: «Lo que no parece conforme a la prudencia humana, podría haber sido conforme a la divina, que no se ata a las leyes de nuestras razones» [206].

16.º LA CASA DE LOS ASTALLI Y LA DE SANTA MARIA DE LA ESTRADA

Puntualicemos, por fin, *a modo de composición de lugar,* el marco en que se movió esta vida contemplativa, que va del 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero de 1545. Los siete primeros meses corren dentro de la pobre casita de los Astalli, alquilada desde principios de febrero de 1541, frente a la antigua iglesia de Santa María de la Estrada.

La casita de los Astalli, pequeña y casi en ruinas, mal podía albergar a unas doce personas, principiantes los más en religión y algunos de ellos tan llenos de vida como el joven Pedro de Ribadeneira. El es quien nos ha

204 A. Risco *Santa Teresa de Jesús,* Bilbao (1925) 190.
205 *Autobiografía,* XXXV, BMC, I, pág. 298.
206 *S. Ignatii Epistolae et Instructiones,* XI, pág. 8.

conservado una breve descripción de esa pobre morada, en la que se desenvolvió una de las vidas místicas más ricas de la Iglesia:

> En la misma ciudad de Roma estábamos obra de una docena, que nos habíamos allegado a los primeros Padres, para seguir su manera de vida e instituto. Vivíamos con grande pobreza y estrechura en una casa alquilada, vieja y caediza, en frente del templo viejo de la Compañía, y que para el nuevo, que ahora tenemos, se ha derribado. Y como yo era uno de los que en este tiempo estaban en Roma, podré hablar como testigo de vista en lo que de aquí adelante se dirá 207.

La capilla, en la que el Santo celebraba, estaba al parecer en la planta baja de la casa; y muy próximas a ella, su cámara y una sala varias veces mencionada en sus notas. En este marco se comprenden mejor las indicaciones de los siete primeros meses del *Diario Espiritual* de San Ignacio.

Por setiembre del mismo año de 1544 se trasladaba, con los demás moradores, de la pobre casita de los Astalli a la que iba a ser su definitiva residencia, junto a la iglesia de Nuestra Señora de la Estrada, en Roma. Allí pasaría los doce últimos años de su vida hasta su muerte, ocurrida la mañana del 31 de julio de 1556; y allí correrían también en los seis primeros meses los seis últimos de su *Diario Espiritual.*

Las cámaras, santificadas desde entonces por las más altas comunicaciones cristológicas y trinitarias, habían de conservarse intactas, convertidas en capillas, cuando el desarrollo creciente de la nueva Orden impusiera el derribo de la antigua casa, quedando incorporadas para siempre, como su más precioso relicario, al nuevo edificio erigido en los días de Aquaviva, junto al *Jesús de Roma.*

Los Santos más grandes de su siglo, San Felipe de Neri, San Carlos Borromeo y San Francisco de Sales, iniciando un movimiento que no cesara ya nunca, vinieron a postrarse en esas cámaras, teatro, no sólo del ejercicio de las más heroicas virtudes y de la elaboración de los más vastos planes de conquista a mayor gloria de Dios, sino también de la efusión de los más altos dones místicos que se conocen en la historia de la Iglesia. Bien se merecía esta recordación jubilosa, con rendida acción de gracias al Dador de todo bien, el cuarto centenario del *Diario Espiritual* de San Ignacio, de ese *Diario,* del que con razón puede gloriarse, como de una de sus mejores joyas, la literatura mística universal.

207 *Vida de San Ignacio de Loyola,* III, 1, edic. cit. pág. 161.

INDICE

		Páginas
1.º	El autógrafo del Santo y sus diferentes ediciones	277
2.º	Carácter estrictamente místico del documento	278
3.º	En continuo despliegue de las grandes comunicaciones trinitarias	281
4.º	Por Cristo Jesús tenía acceso en el Espíritu al Padre	283
5.º	Magnitud del don infuso de las lágrimas	286
6.º	Valor y sentido de estas lágrimas del Santo	289
7.º	El don infuso de «la loquela interna y externa»	291
8.º	«Un acatamiento y humildad reverencial admirable»	294
9.º	«Queda imprimido un acatamiento que no sabré yo decir cómo»	297
10.º	Ausencia del aspecto nupcial en la unión mística de San Ignacio	299
11.º	«Viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo»	301
12.º	«Et quomodo sponsus et sponsa, sic caput et corpus»	303
13.º	Valor altísimo del Diario Espiritual en materia de pobreza evangélica	306
14.º	«Tomamos por Cabeza al mismo Jesús, para ir debajo de su bandera»	308
15.º	Elección análoga de Santa Teresa, clave de la Reforma	310
16.º	La casa de los Astalli y la de Santa María de la Estrada	312

EL FUTURO IMPERFECTO EN LATIN

por el

DR. D. VICENTE BLANCO

Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Zaragoza

En todas las lenguas indoeuropeas, el futuro es de creación relativamente reciente. Si exceptuamos el griego, en las lenguas indoeuropeas vemos escasos usos del futuro en los más antiguos documentos; hay lenguas en que no aparece. Generalmente expresaban el futuro mediante el subjuntivo. Cuando se quiso establecer un futuro autónomo, cada lengua echó mano de procedimientos diversos.

En latín hay tres grupos de futuros:

en *-am -es,* en *-bo* y en *-so.*

Del futuro en *-so* se conservan restos del tipo *dixo, faxo* (comparables con el futuro griego en σω: τίσω, correspondientes a un subjuntivo aoristo). El tema de que está formado este futuro es independiente de los temas de infecto y de perfecto como lo prueban las formas *capso* y *faxo* frente a *capio y facio* o frente a *cepi* y *feci.* Pero en latín estas formas de futuro son arcaicas y, aun en los primitivos textos literarios, tienen una existencia precaria. *Faxo* es la forma literaria más corriente; es, en realidad un futuro *resultativo.* Suele ir seguido de subjuntivo o de futuro sin conjunción, mientras que la construcción propia de *faciam* es subjuntivo con *ut*: *faxo haud quisquam sit morae* (Plauto, *Amph.* 972).

El sufijo *-s-* de este futuro debe relacionarse con *-ss-* de los desiderativos pues éstos eran empleados con significación de futuro y así vemos en Plauto *oppugnassere* en vez de *oppugnaturos esse* (*Amph.* 209-210). Esta forma de futuro en *-so* viene a quedar solamente en textos legales y prevalecen las otras dos, que son las que estudiaremos.

El futuro en *-am, -es,* no es más que un antiguo subjuntivo. En época preliteraria tenía el latín dos subjuntivos, uno en *a,* que se conservó en osco-umbrío, y otro en *e,* que es el que pasó a ser utilizado como futuro, quedando en *a* sólo la primera persona.

Existieron tentativas para regularizar el paradigma extendiendo la *e* a la primera persona del singular. El gramático Festo cita las formas *ostende, dice, attinge...,* y en varios manuscritos de Plauto se lee *accipiem, experier, faciem*; en Cicerón *Leg.* III, 20, 49, se lee *faciem,* pero ninguna de estas tentativas de gramáticos prevaleció contra el uso.

En las llamadas 3.ª y 4.ª conjugación no había dificultad en que este subjuntivo en *-am, -es,* sirviese de futuro y quedase la forma en *-am, -as,* como mero subjuntivo.

Pero en los verbos de tema en *a* y en *e* (conjugaciones primera y segunda) es donde surgieron las dificultades. En estos verbos sólo había un subjuntivo en *a* hubiera coincidido con el presente de indicativo y en los tema en *e*. La razón es obvia, puesto que en los verbos de tema en *a* el subjuntivo en *e* para los verbos de tema en *a*, y otro en *a* para los verbos de verbos de tema en *e* hubiera ocurrido lo propio con el subjuntivo en *e*. Se recurrió, pues, a una forma perifrástica a base de la raíz **bhū* = ser, y así se formó *ama-bhwō* y *mone-bhwō* de donde *amabo* y *monebo*. Es curioso que en romance el futuro es también perifrástico: *contaré* viene de *contare habeo* como en rumano *voĭcĭ cănta* de *volo contare*. Lo propio ocurre en neogriego.

Entre estas dos clases de futuros (en *-bo* y en *-am, -es*) hay en todas las épocas del latín interferencias muy interesantes, interferencias que confirman que el futuro en *-am, es* es un antiguo subjuntivo, y que explican, en cierto modo, el futuro perifrástico del romance.

Estas interferencias podemos reducirlas a los tres grupos siguientes:

a) Extensión del futuro en *-bo* a verbos de tema en semivocal y en consonante (conjugaciones tercera y cuarta).

b) Sustitución del mismo por el presente de subjuntivo en los verbos de tema en *e* y por el futuro en *-am, -es* en los compuestos de *eo, is, ire*.

c) Sustitución del futuro en *-am, -es* de los verbos de la tercera y cuarta por el presente de subjuntivo.

Estas desviaciones del cauce normal de la lengua latina, muchas veces han sido corregidas en manuscritos y ediciones de época humanística; en todos estos casos es muy interesante restablecer la forma primitiva.

El futuro en *-bo* con verbos de la tercera y cuarta no pasa de ser una formación analógica, *dicebam*: *dicebo* según *monebam*: *monebo*. En la cuarta *audibo* se formó sobre *audibam*, que, aun en la época de Propercio, se escribía: *lenibant tacito vulnera nostra sinu*; Prop. III, 21, 32.

Más que todos estos futuros analógicos, muy frecuentes en la época arcaica, nos interesan los referentes al segundo grupo: futuros en *-am, -es* en lugar de futuros en *-bo*.

En época clásica encontramos los siguientes casos, referentes a *eo* y sus compuestos:

transiet (por *transibit*), Tibulo I, 4, 27.

exiet (por *exibit*), Séneca, *Epist.* 17, 7.

redies (por *redibis*), Apuleyo, *Met.*, VI 19.

Neue-Wagener [1] cita dos pasajes de Cicerón *In Pis.* (24) 57 y *Leg. agr.*

1 *Formenlehre der lateinischen Sprache*, 3.ª ed. Berlín, 1892-1902, III, p. 326.

2 (25) 67 en los que se encuentra la forma *inietur*. Es de notar que tanto la *Bibliotheca Oxoniensis* como la *Teubneriana* presentan la forma normal *inibitur*; sin embargo, los dos manuscritos en los que se lee *inietur* suministran sólido fundamento para aceptar esta última forma.

Con *eo* y sus compuestos el futuro en *-am, -es* debió tener alguna aceptación en el habla vulgar. Por esta razón fué reprendido por los gramáticos: *Si -i- non habeat ante -o sed -e- habeat* —dice Pompeyo— *futurum tempus in -bo mittit* EXEO EXIBO, EXIAM *non dicimus, soloecismus est* [2].

Con referencia a verbos de tema en *e* tenemos dos casos completamente ciertos:

El primero está tomado de Petronio (*Sat.* 46):

Aliqua die te PERSUADEAM (por *persuadebo*) *ut ad villam venias... inveniemus quod manducemus.*

Tal vez más curioso sea el caso de Nonio Marcelo (s. III d. de C.) quien en su obra *De compendiosa doctrina,* cap. II (*De honestis et nove veterum dictis*), pág. 102 [3] dice:

EXSORBEBO pro EXSORBEAM.

Plautus, Epidicus (188):

iam ego me convertam in hirudinem
atque horum exsorbebo sanguinem.

Aunque los manuscritos más autorizados de Plauto dicen *exsugebo* en lugar de *exsorbebo,* sin embargo esta pseudocorrección indica que la forma familiar a Nonio era *exsorbeam.*

En Plauto se encuentran algunos presentes de subjuntivo de difícil explicación que, considerados como futuros, tendrían una interpretación más obvia. En *Trin.* 1136 dice: *sed* MANEAM *etiam opinor, namque hoc commodum orditur loqui.*

Para Hofmann [4] se trata de una construcción paratáctica del subjuntivo. Sjögren [5] dice que *maneam* es subjuntivo, dado el matiz vago de la decisión que expresa. Wackernagel [6] a propósito del anterior ejemplo y de otro semejante que se encuentra en el verso 749 de la misma obra, dice que, en semejante giro, Cicerón hubiera empleado el futuro. Kroll [7] afirma que, en ciertos casos, el subjuntivo y el futuro llegan a confundirse.

En algunos pasajes parece que se trata de un subjuntivo optativo: *certumst, intro rumpam in aedis* (*Amph.,* 1084). Casos parecidos podemos ver en *Asinaria,* 24 y 448, en *Menechmi,* 1105, etc....

Para recalcar este estrecho parentesco existente entre el subjuntivo

2 *Pompei comment.* p. 290 (v. 225).
3 W. M. LINDSAY, Nonii Marcelli, *De compendiosa doctrina,* Lipsiae, 1903.
4 LEUMANN-HOFMANN, *Lateinische Grammatik,* Munich, 1928, p. 554.
5 SJÖGREN, *Skrifter Utgifna af Kungl. Hum. Samfundet,* IX, 1904-1906, p. 78.
6 WACKERNAGEL, *Vorlesungen über Syntax,* I, p. 249.
7 KROLL, *La sintaxis científica en la enseñanza del latín,* págs. 19-22.

y el futuro, Kroll cita casos en que al lado de un futuro en la oración principal hay un subjuntivo en la subordinada: *ego pol tibi dabo illam lepidam, quam tu facile ames* (Terencio, *Heautont.* 1060); *de singulis rebus quae cottidie gerantur, faciam te crebro certiorem* (Cicerón, *Ad Q. fratrem*, 1, 2E); *nascetur pulchra Troianis origine Caesar / imperium Oceano, famam qui terminet astris* (Virgilio *Aen.* 1, 286). También cita casos en los que en la oración subordinada se encuentra un futuro imperfecto en vez de un presente de subjuntivo [8].

Resumiendo, y buscando la causa de todos estos fenómenos, veremos que el futuro imperfecto casi siempre solía ser expresado en el habla vulgar por su ascendiente el subjuntivo en *-am, -es*. El futuro en *-bo*, de creación relativamente reciente, nunca debió tener popularidad y a esto se deben todas las interferencias señaladas. Por eso sin duda se perdió el futuro en *-bo* en el romance y de nuevo se recurrió a la perífrasis para obtener un nuevo futuro imperfecto (*amaré*: *amare habeo*).

Si alguna duda quedase en lo que acabamos de decir, el uso del futuro simple o imperfecto en los autores latino-cristianos vendría a completar nuestra argumentación. Comenzando por las antiguas versiones latinas de la Biblia, estudiadas por Rönsch en su obra *Itala und Vulgata*, nos encontramos con las siguientes formas de futuro en verbos de tema en *e*

amoveam	*deleam*
appareas	*doceam*
augeam	*respondeam*
commoneam	*videam*

Rönsch [9] cita los manuscritos en que se encuentran las mencionadas formas, los pasajes de la Biblia a que pertenecen y las correspondientes formas de la versión griega, cuyas características temporales son, sin excepción, las del futuro.

Agrega formas de futuro en *-am, -es* de compuestos de *ire*. Cita los siguientes casos con riguroso valor de futuro:

circumiet	*redient*
exies	*transiet*
exiet	*transietis*
peries	*transient*
disperiet	*pertransiet*
praeteries	*pertranseam*
prodiet	*subtransiet*
prodient	

8 KROLL, *op. laud.*, p. 21.
9 RÖNSCH, *op. laud.*, pp. 290-292.

Si después de examinar las antiguas versiones latinas de las Sagradas Escrituras, nos fijamos en las obras de los Santos Padres veremos que continúa el uso del futuro en *-am -es* en lugar del futuro en *-bo*.

En San Jerónimo tenemos con valor de futuro: *deperiet, disperiet, exies, exiet, introiet, praeteriet, prodiet, transiet* [10].

San Agustín corrobora todas las formas que anteriormente citábamos tomadas de la obra de Rönsch. No es extraño, pues el insigne obispo de Hipona manejaba con destreza las antiguas versiones latinas de las Sagradas Escrituras.

Confróntense las siguientes formas con valor de futuro:
amoveam (*De civ. Dei*, 17, 8; ML 41, 540).
augeam (*De civ. Dei*, 16, 26; ML 41, 504).
deleam (*De civ. Dei*, 15, 24; ML 41, 471).
prodiet (*De civ. Dei*, 10, 32 y 18, 30-32; ML 41, 314, 586, 589).
En Sidonio Apolinar encontramos:
Indulgeam (IV, 24, 6), *gaudeam* (VII, 14, 12), *studeam* (*Carm.* V, 548).

En San Avito se ve *pereat* por *peribit* (II, 382), y algunos subjuntivos en *a* (*perimat, conterat, sumat*) con valor de futuro [11].

Ejemplos semejantes se encuentran en San Ennodio de Pavía [12]. En Padres españoles he encontrado diversos casos en San Isidoro y, sobre todo, en San Ildefonso [13]. Véanse dos claros ejemplos, uno de cada uno de estos Padres:

cui dicam, cui credam, cui loquar, quem ADEAM? (San Isidoro, *Liber Synonymorum*, ML 83, 830). *ideoque quod concipietur, quod nascetur ex te, quod* PRODIET *ex te, quod generabitur ex te* (San Ildefonso, *De Virginitate* (21).

En nuestra obra sobre el tratado *De Virginitate B. Mariae*, pueden verse otros muchos e indudables casos de subjuntivo o futuro en *-am, -es* por futuro en *-bo*.

El valor que tienen todos estos ejemplos tomados de los escritores latino-cristianos es muy grande. Muchos de ellos son eruditos, conocen las obras de los clásicos y aun las imitan; sin embargo, dado el ambiente en que se desenvuelven [14] y la índole catequística de sus obras no pueden sustraerse al empleo de formas y giros propios del habla vulgar. San Agustín [15] claramente nos dice que él prefiere que le reprendan los gramáticos a que no le entienda la gente.

Hace años escribíamos en *Emerita* [16] que no era aventurado suponer

10 Cfr. H. GOELZER, *Etude lexicographique et grammaticale de la latinité de Saint Jérôme*, París, 1884.
11 Cfr. H. GOELZER, *Le latin de Saint Avit*, París, 1909, p. 25.
12 DUBOIS, *La latinité d'Ennodius*, París, 1903.
13 BLANCO GARCÍA, *S. Ildefonso. De Virginitate*, Madrid, 1937, pp. 57 y ss.
14 Decadencia del latín y comienzos de la Edad Media.
15 *In Psal.* 138, 20.
16 Tomo V, semestre 1.º, p. 15.

que en el latín vulgar estaba la raíz del fenómeno que describimos; hoy afirmamos, sin la menor duda, lo que antes suponíamos.

El uso frecuentísimo del presente con valor de futuro en las lenguas indoeuropeas no hace sino confirmar esta hipótesis y confirmar el origen del futuro simple que está, como hemos visto, en un presente de subjuntivo. Tanto el subjuntivo por su matiz desiderativo, como el presente [17] son muy aptos para servir de futuros.

Como esta teoría se hacía algo rara en la época renacentista, no vacilaban los literatos de los siglos XV y XVI en suponer que, en casos como los anteriormente citados, se trataba de erratas y sobre raspado en los mss. antiguos con letra humanística sobre las formas en *-am, -es* ponían la forma en *-bo*. Hemos de estar alerta contras estas pseudocorrecciones y restablecer en todo caso el texto primitivo. Migne ordinariamente admite las correcciones en *-bo*, pero muchas veces en nota cita la variante en *-am, -es*, que es la seguída por los manuscritos más autorizados.

17 En español tenemos «ahora voy» por «ahora iré», «vuelvo» por «volveré». Cfr. SÁNCHEZ BARRADO, *Estudio comparativo del «Praesens pro futuro»* en *Emerita*, II, 193-232 y III, 32-55.

LO QUE ENSEÑA LA TRAGEDIA

por el

P. DOMINGO MAYOR, S. I.

Profesor de Humanidades en la Universidad Pontificia de Comillas

"... τοῖς ἐλλογίμοις τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, δι' ὧν καταλελοίπασι λόγων, συγγιγνομένοις ὑμῖν... Καὶ... πάντα ποιητέον ἡμῖν καὶ πονητέον εἰς δύναμιν ἐπὶ τὴν τούτου παρασκευήν, καὶ ποιηταῖς καὶ λογοποιοῖς καὶ ῥήτορσι... ὁμιλητέον... Κατὰ πᾶσαν δὴ οὖν τῶν μελιττῶν τὴν εἰκόνα, τῶν λόγων ὑμῖν μεθεκτέον..."

"...conviviendo con los hombres excelsos de la antigüedad mediante las obras que nos legaron... Hay que hacerlo todo sin perdonar a esfuerzo, para prepararnos a ella [nuestra "lucha..., la mayor de las luchas"], tenemos que familiarizarnos con los poetas y los historiadores y los oradores... Exactamente según el símil de las abejas, habéis de aprovecharos de las obras literarias [de la antigüedad]."

S. Basilio, *A los Jóvenes*, 2, 3
MG 565 A, 568 A, 569 C.

LO QUE ENSEÑA LA TRAGEDIA

SUMARIO.—*Orígenes de la tragedia griega.* El culto de Dióniso: algazara y duelo. Del ditirambo a la tragedia.—*Psicología de la tragedia griega*: en lo estético (tendencia filosófica y tendencia romántica, la «cázarsis»), en lo moral (por qué interesaba la tragedia; recorrido al pensamiento griego; ¿el *Edipo Rey*, providencialista o fatalista?). El pueblo griego, pesimista.—*Del sentimiento trágico de la vida*: recorrido al pensamiento literario y filosófico moderno extracristiano (retorno al pesimismo pagano).—*El sentido de lo trágico y de la vida en el Cristianismo.* Optimismo genuíno: «Confidite...!»

Destinado este tratadito a mis discípulos como complemento a una edición del *Edipo Rey* que preparo, quise, ante todo, que expusiera ideas claras, y hasta «simplistas», en su texto, completándose y precisándose la doctrina con notas tan amplias y numerosas cuanto fuere menester. Ante la invitación a publicarlo en nuestra Miscelánea, he debido readaptarlo levemente: he incluído algunas —sólo algunas— de las notas en el texto y he desarrollado con relativa detención algún punto discutido. Hágase cargo el lector amable.

Opina Aristóteles [1] que la tragedia es el género poético-literario cul-

1 *Poet.*, 26. *Cfr.* nota 4.

minante. En todo caso, ella marca el cenit de la creación de géneros poético-literarios en la Hélade [2]; es, por otro lado, extrañamente paradójica: creada para divertir, tiene por materia el dolor y la desgracia; en fin, la tragedia griega parece hacer profesión de explicar ante las muchedumbres la lección inscrita ante el templo de Apolo: Γνῶθι σεαυτόν. «Conócete a ti mismo» [3].

Pues bien, si en general la poesía de gran estilo es en algún sentido «más filosófica y seria que la historia» [4], la tragedia encierra problemas misteriosos y lecciones hondamente humanas. Desde la transcendental polémica entre Nietzsche y Wilamowitz-Moellendorff (a partir de 1870) el estudio de la tragedia griega ha apasionado a clasicistas y filósofos.

En el Cristianismo el concepto de la tragedia [5] surge de continuo ante su dogma fundamental de la Redención, doble tragedia del Calvario y del pecado.

El comunismo, el razismo, el hedonismo práctico de estos tiempos se habían rebelado contra este sentido trágico cristiano de la vida —más abajo lo precisaremos— [6]: los sucesos que vivimos dan, pese al mundo, renovada actualidad a la tragedia.

> En los escasos números que durante la actual guerra nos han llegado de *Les Études Classiques* (revista publicada en Bélgica, pero con mucha colaboración francesa) es notable lo frecuentemente que, ya en los artículos, ya sobre todo en las recensiones, aparece el tema trágico. A la explicación podrá contribuir lo que en el número abril-junio de 1942, p. 258, escribe I. Delande, juzgando una nueva traducción alemana de Sófocles por H. Weinstock: "Con razón... Weinstock cree... indispensable la lectura de Sófocles a quien pretenda formarse una idea exacta del espíritu griego. Además, lo trágico de los sucesos que estamos viviendo le parece una invitación a la meditación de las tragedias antiguas. Nosotros pensamos, con él, que la lectura del poeta de Colono es singularmente apropiada a las circunstancias presentes".

---

2 Aparte Platón, que, si bien puede ser conceptuado el mayor ποιητής heleno, pero él *per se* emplea un género literario didáctico, adoptando, por cierto, con el diálogo la forma dramática. De ahí que se le coloque al lado —o por encima— de los mayores comedio y tragediografos. Tragedia insuperable en su género es el *Fedón*.

3 Repárese, p. e., en el final del *Edipo Rey*: ...λεύσσετε ... ὥστε θνητόν... El coro de *Antígona* (1350) termina amonestando a φρονεῖν "*entrar en seso*: las desgracias eso enseñan" (ἐδίδαξαν). Parecidamente concluye el Ayante (o Aias).

4 ARIST., Poet., 9, 1451, *b*.—Arist. allí habla precisamente de la tragedia. Cierto que su apreciación no puede aceptarse sin reservas. No seremos nosotros quienes desestimemos las lecciones de la historia, "magistra vitae".

5 Extenderemos nuestro estudio a lo trágico en su sentido lato.

6 Cfr. p. 353 ss.

ORIGENES DE LA TRAGEDIA GRIEGA [7]

Esta nació del *ditirambo* [8] dionisíaco y, en general, de los festejos a Baco. *Dióniso* o *Baco* [9] es confusa proyección demónico-idolátrica: de la exaltación bio-psicológica producida por el vino, de la fecundidad de la vid y restante reino vegetal, de la vitalidad generativa del reino animal [10]. Baco es figurado frecuentemente como un joven desnudo, con cuernos, coronado de hiedra o de vid y empuñando su θύρσος (cetro terminado de ordinario en una piña). Su cortejo lo forman sátiros [11] o silenos y alocadas bacantes [12].

En el culto de Baco aparecen dos caracteres antagónicos: 1.°, de *algazara* bulliciosa y desenfrenada; 2.°, de *duelo* horripilante y macabro.

1.° Una manifestación del primero era el κῶμος, procesión o desfile alborotado en que hombres, más o menos bebidos, quizá desnudos, cantaban, danzaban, decían a los espectadores las indecencias que les venían a la boca [13]. De tal estilo participaban muchos de los cultos en honor a

---

7 Wilamowitz la define: La tragedia ática es un trozo, completo en sí, de la leyenda heroica, tratado por un poeta, en estilo elevado, para ser representado por un coro de ciudadanos atenienses y dos o tres actores en el santuario (entiéndase, el teatro, que estaba situado en el τέμενος) de Dióniso como parte integrante del culto. Edic. "G. Budé" de la *Poética* de Aristóteles, p. 14, n. 1, *Cfr.* la definición de Aristót. en p. 334.—El sacerdote de Dióniso presidía la representación de las tragedias.

8 Aristóteles, (*Poet.*, 4) da por supuesto que proviene ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων διθύραμβον, "de los que entonaban el ditirambo". Creemos con O. Navarre (en la Enciclopedia clasicista Darenberg et Saglio art. *Tragoedia*, n. 1) que otras teorías no pasan de cábalas. En esta cuestión Aristóteles persiste "piedra angular".

9 Su culto proviene de Asia (Baco parece coincidir con el *Soma* de la India). Quizá pasando por Creta y luego por Tesalia, llega al Atica y cunde en el campo, pero al fin se impone en la Πόλις, mezclándose algo con los misterios órficos, no sin alguna —relativa— depuración. Innegable es la existencia de mutuas relaciones. Ahora bien, en el Atica el culto de Baco participó de los caracteres generales que le asignaremos (cfr. Darenberg et Saglio, I, p. 616). Ciertamente, los poetas se enteraban de las leyendas y prácticas de otras regiones: ejemplo claro, Eurípides en sus *Bacantes*.

10 Cfr. Darenberg et Saglio, I, p. 615.

11 Hombres con aditamentos de machos cabríos (cuernos, cola), como los *silenos* los llevaban de caballos (orejas, cola): los *sátiros* vinieron a confundirse con los *silenos*. Cfr. J. Solá, S. J., *Prometeo Encadenado*, p. 22.

12 Se llamaban indistintamente μαινάδες (de μαίνομαι) o βάκχαι nombres que, en mitología, significan *las ninfas que criaron y atendieron al dios*, y, en folklore, *mujeres que*, con exclusión de hombres, *celebraban por los montes danzas exaltadas o participaban en otros cultos de Baco*, como sacerdotisas o no.

13 Cfr. Demóst. *Cor.* 11, 122 y Platón, *Leg.* I, 637, *a*, *b*, donde, con mal

Dióniso. Calcúlese ya por esta indicación el impudor abyecto de aquellos pueblos sentados en las sombras de la muerte: los frenesíes bestiales del vino consagrados en religión.

2.° Recordemos las excursiones nocturnas de las madres por el Citerón, donde gritaban frenéticas, destrozaban reses—¿alguna vez a los propios hijos? No parecen reflejar realidades, sino parar en mitos simbólicos las fábulas (hijas de Minias, Licurgo) al estilo de la de Penceo descuartizado por su madre Agaué en las Bacantes de Eurípides [14].

Recordemos asimismo las fiestas de Icaria, en el Atica, en las que suspendían de los árboles muñecos, en recuerdo de Erigone, que (como luego sus compañeras) se ahorcó, dícese, ante el cadáver de su padre Icaro, muerto por pastores borrachos.

Recordemos que aun las primaverales fiestas Ἀνθεστήρια, a vueltas de «jolgorios», eran «misteriosas y tristes». Los días aquellos eran nefastos (μιαραί, ἀποφράδες); se cerraban los templos y se dirigían ritos a los muertos» [15]. Algo parecido podría decirse de las fiestas Λήναια, en que empezó la tragedia.

Recordemos en fin las fiestas Ἀγριώνια, en que en algunos sitios se sacrificaban a Baco víctimas humanas. En Orjomenós los hombres llevaban símbolos de luto y dejaban las fiestas sólo para las mujeres, las cuales, al congregarse, según la costumbre, junto al templo de Dióniso, eran perseguidas por el sacerdote, que tenía derecho a matar a la que alcanzara.

> Sorprende la figura del dolor en un grabado antiguo. A uno y otro lado de Baco y de otro hombre (quizá Falés) desnudos, ménadas danzan con panderetas: una derrama agua en un ánfora (es la mezcla del vino nuevo, ceremonia de las *Ancesterias*); otras hacen el sacrificio de un macho cabrío; otra alza una tea sobre un personaje sentado y pensativo, *el Dolor*: es "la purificación por el fuego"... Las *Ancesterias* "eran días nefastos a la vez que regocijados" (DARENBERG ET SAGLIO, II, p. 235). ¿Qué significa aquí *el Dolor?* Lo inseparables que son de la vida humana, aun en sus festines y orgías, las heces amargas del sufrimiento. Podría también significar la idea de que "el vino ahoga las penas" y esto podría quizás indicarlo el mito

---

disimulada indignación, describe los κωμάζοντες y demás festeadores de Dióniso aun en Atenas. Un κῶμος era (o al menos con un κῶμος se complementaba: cfr. DEM., *contra Mid.*, 517, fin) la procesión con que en Atenas, en las grandes Dionisíacas, era llevada procesionalmente al teatro y colocada en la ὀρχήστρα una estatua crisoelefantina de Baco. De κῶμος, casi cierto, se deriva *comedia*, la cual en todo caso (todos lo admiten desde Aristóteles, *Poet.* 4) trae su origen de las φαλλοφορίαι, desfiles carnavalescos en que se llevaban los símbolos de la generación. Las falofonías eran parte importante en el culto a Baco. Querer entablar distinciones entre κῶμος y κώμος es fútil. En el *comos* había todo lo que hemos insinuado y mucho más.

14 Tales excursiones orgiásticas se tenían en el invierno: se supone lamentaban la muerte invernal de la naturaleza.

15 DARENBERG ET SAGLIO, II, p. 235.

del rey tebano Penzeo (de πένθος, el dolor), descuartizado por su madre, por enemigo de Baco (*cfr. Bacantes* de Eurípides). En este caso se trataría del triste fenómeno estudiado por los sociólogos, de que, cuando el pueblo es más desgraciado, más se da a la embriaguez para olvidarse un momento de sus amarguras: la manía por la vodka en el pueblo ruso, como por el vino, la sidra y otras bebidas espiritosas en otros pueblos.

Del ditirambo a la tragedia

El ditirambo era una composición lírica, entusiástica hasta lo exaltado, en honor de Dióniso [16]. Su canto era acompañado de danzas. Antaño el ditirambo a veces se improvisaba, pero más tarde fué también elaborado en magníficas piezas por los grandes líricos (Simónides, Píndaro). En general, en el desarrollo que culminó en la tragedia ateniense, hubo un proceso ascensional de ennoblecimiento, que, partiendo de las manifestaciones de un arte plebeya, quizá grosera [17], de la aldea dórica, terminó en la Πόλις ática, Atenas, informado por la idea, por la armonía, por el privilegiado gusto ateniense.

Así pues, hacia fines del siglo VII a. C., el poeta y músico Arión de Mécimna (isla de Lesbos) aparece sistematizando el ditirambo en honor de Dióniso (de seguro, a base de preexistentes coros con asunto de Dióniso o de otros mitos). Parece que entonces el ditirambo consta, primero de un *corifeo* ἔξαρχος, ἐξάρχων) [18], que cuenta las aventuras de Dióniso; segundo, de *un coro disfrazado de sátiros,* que *le responde* en exaltado canto mientras danza en torno al dios. Ya al ditirambo de Arión lo llamaron τραγῳδία. Llamaban, en efecto, τράγοι (*machos cabríos*) a los sátiros que lo cantaban, y de ahí, seguramente, su apelativo de τραγῳδοί. De aquí deriva el substantivo abstracto τραγῳδία [19].

Aun siendo parte esencial del culto de Dióniso, el ditirambo más tarde —desde Epiguenes de Sición en Argolis (fechas inciertas), se dice— toma otros asuntos mitológicos, contra la protesta proverbial de οὐδὲν πρὸς Διόνυσον «nada relativo a Dióniso». Estos también darán materia a la tragedia. En ella, no obstante, y más en su hermana la comedia, el poeta traerá, en lo posible, alguna alusión a Dióniso [20]. Tenemos en embrión el drama ático.

---

16 Διθύραμβος fué primigeniamente un epíteto (diversamente interpretado) de Dióniso.

17 Los festivales báquicos se ramifican hacia la tragedia y la comedia: ésta conserva lo "más verde", lo plebeyo de su origen. Según Arist. (*Poet.*, 4, 1449, *a*), ἐξ λέξεως γελοίας, διὰ τὸ ἐκ σατιρικοῦ μεταβαλεῖν, ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη "del lenguaje burlesco, por haber cambiado de lo de los sátiros, allá al fin se ennobleció..." *Cfr.* nota 47.

18 *Cfr.* ARIST., en nota 8.

19 Algunos lo suponen derivado del τράγος (macho cabrío) que se sacrificaba a Dióniso.

20 *Cfr.* en *Edipo Rey,* 21 ss., 1104...

Hacia fines del s. VI a. C. aparece la auténtica *tragedia ática* con el ateniense Tespis, que transforma al ἐξάρχων del ditirambo en ὑποκριτής *actor* [21].

El nuevo género literario pareció superior a los anteriores, incluso al épico, e «hizo furor» [22]. Con Tespis forman pléyade Pratinas, Joírilo y Frínijo... En fin Esquilo (525-456) introduce un segundo actor: tenemos íntegro el drama ateniense con sus diálogos y sus coros líricos [23]. El novel émulo de Esquilo, Sófocles [24], sube a tres los actores: Esquilo se apresura a emplearlos.

Al terminar su síntesis de las múltiples fases de la génesis de la tragedia, Aristóteles [25] dice, casi bíblicamente: «La tragedia cesó, ya que tenía su naturaleza propia». El genio griego había dado a un nuevo género artístico una forma tan adecuada que se dijera responder a una preexistente idea platónica: después Aristóteles mismo describiría las partes de la tragedia y formularía sus leyes con la fijeza e intrínseca exigencia de los miembros y leyes de un viviente [26].

En suma, la tragedia proviene de Baco, pero, gracias al finísimo espíritu ático, Dióniso es sobrepujado por Apolo, dios de la sabiduría y de la belleza [27].

Sin embargo, aun en la tragedia ática Baco asoma su cola y sus cuernos de sátiro lascivo y sanguinario... La sinceridad en reconocerlo resolverá enigmas y descubrirá fondos de grandes enseñanzas.

---

21 Tespis inventó la careta: con diversas caretas un hombre representaba al rey, a la reina, al adivino... Esto implica que el artista ya no relata de otros, sino *actúa* él lo que de ellos diría: es la *acción*, δρᾶμα. Ya se supone la λέξις, o sea, *el hablar* (no cantar) y el empleo (en vez del troqueo) del trímetro yámbico de Arquíloco (usado antaño por Solón), "el metro más conversable" (ARIST., *Poet.* 4, 1449). *Cfr.* LAURAND, *Instituciones G. y L.*, T. 1, nn. 101, ss.

22 Años después Aristófanes (*Ran.*, 79, 89) escribía: "Tenemos numerosos jovenzuelos que hacen tragedias por cientos y miles".—*Cfr.* ARIST., *Poet.* 4, 1449.

23 El ἐξάρχων del ditirambo se ha diferenciado en (1.º) un actor y (2.º) el corifeo del coro.

24 ARISTÓT., *l. c.*, le atribuye la σκηνογραφία "la pintura de la barraca". Pero la escenografía y la tramoya fueron siempre bastante rudimentarias entre los griegos.

25 *L. c.*

26 *Cfr.* PLATÓN, *Fedro*, XLVII, *c*; LII, *d*.

27 Es imagen que queda de las caóticas y aventureras cavilaciones del blasfemo y desventurado Nietzsche.

PSICOLOGIA DE LA TRAGEDIA GRIEGA [28]

En lo estético.

Hay en *el hombre* [29] dos tendencias, una (*A*) filosófica [30] y otra (*B*) romántica [31]: *A* nos impulsa a *ver* y rever las cosas y los hechos; *B* nos hace «*soñar*». La teleología es:

A nos lleva a aprender, a comprobar [30]: de lo pequeño, lo cotidiano [32]; de lo grande, de lo transcendental (*de lo trágico*), lo eterno [33]. *B* nos inspira el invento, las grandes posibilidades, los infinitos horizontes: aspira siempre a más...

C) Pero la actuación de las tendencias *A* y *B* trae consigo *placer*, que es cebo y premio de funciones vitales y necesarias. Cuando, en efecto, al ejercicio de esas tendencias, que abarcan lo mejor del hombre [34], se le presenta un objeto «bueno» (καλός —dirían los griegos—), el que cuadra y conviene a esas tendencias [35] del hombre [36], un objeto de «buena»

---

28 En cuanto específicamente griega.

29 Pero del "*animal rationale*" que es el hombre, nos fijamos más bien en el "*rationale*". De sola esta divergencia inicial puede calcularse lo que nos distanciaremos de Nietzsche (y otros de él influenciados), que abomina de Sócrates por razonable y represor de lo demoníaco, y anhela, como "por una redención" y "una transfiguración", por el libre retorno de lo dionisíaco tal cual él lo entiende, es decir, de lo bestial, él que se complace en firmarse "la bestiecilla" (*cfr.*, p. e., *Obras de Nietzsche*, Aguilar, I, p. 44, y "*Nietzsche*" por *Quintín Pérez, S. J.*, 1943, p. 85).

30 "Todos los hombres por naturaleza desean saber": tal es el comienzo de la Metafísica de Aristóteles, que, en seguida, expone el corriente principio de que "la experiencia es madre de la ciencia".

31 "De músico, poeta y loco *todos* tenemos un *mucho*", hubiera dicho, a no ser por el consonante, el psicologicísimo proverbio. Se admitirá que en cada hombre hay un *Quijote*. Pero ¿qué, si aun de *Sancho* una parte es *Quijote?*

32 Lo que vale para la vida de cada día.

33 En el paroxismo del horror en las *Troyanas* (184) Eurípides hace exclamar a Écuba: "¡Oh sostén de la tierra y que sobre la tierra tienes tu trono, quienquiera que seas, mal conjeturable de conocer, Zeus, seas fuerza de la naturaleza, o mente de los mortales, te adoro! Siempre siguiendo un camino sin ruido, conduces según justicia lo de los mortales". En lo eterno hace pensar Hamlet en su famoso monólogo.—Con lo dicho, ya se adivina la afinidad que *lo trágico* tiene con *lo sublime*. Aunque se coloca después de éste en la escala de lo bello, muchas veces coinciden. Entre lo más sublime se cita el final de esa tragedia que es el Fedón: la muerte de Sócrates. Y, cierto, la escena más sublime de la historia es la tragedia del Calvario.

34 Entendimiento, fantasía, vista, oído; voluntad, múltiple emotividad.

35 Y a sus correspondientes facultades y órganos.

36 Suponemos, pues, al espectador no embrutecido, no degenerado del "hombre" normal.

(καλή) cualidad, cantidad y medida, se sigue (*C*) *el placer estético* [37].

D) Claro que este objeto, para producir el placer, tiene que satisfacer las dos tendencias, tiene que ser cosa que les toque, que *les interese* (*D*). Ciertos asuntos, tratados de cierto modo, interesan a todo hombre normal, tienen transcendencia humana. En cambio, tal o tal asunto, tratado de tal o tal modo, interesa a tales o tales hombres y a otros no, o interesa más o menos.

E) Finalmente, *la intensidad* del objeto o del modo de presentarlo aumentará el placer estético *hasta cierto grado*: más allá, o será doloroso o ineficaz.

D y *E* son consecuencias de *C* [38].

Lo expuesto hace entrever las posibilidades estéticas [39] de la dramaturgia, y parece confirmar, en teoría [40], la tesis aristotélica de su preeminencia.

Pero aún nada hemos dicho de la *tragedia* en cuanto tal. Es definida por Aristóteles (*Poet.*, 6): «*Imitación* [41] *de una acción seria* [42] *y completa,*

---

37 Ese objeto que acabamos de describir es "lo bello".—Alguien nos pondrá el reparo de que incurrimos en el criterio subjetivista de Protágoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, y lo bello lo hacemos *relativo*, dependiente de lo que gusta al hombre, no *absoluto*. *Respondemos*. Nos es más práctico este camino; pero al fin llegamos a lo absoluto, ya que suponemos facultades del "hombre" tal cual Dios lo ha creado, bueno, que encuentra acomodado a sí lo καλόν. Con esta salvedad, usamos como práctico el criterio relativista.

38 ...dada la limitación de las facultades humanas (nos referimos, de *C*, a las frases "...el que cuadra...", "de buena... cantidad..."). La ley enunciada en *E* es simétrica (y, en parte, compenetrada) con la ley de la intensidad de las sensaciones, que se estudia en psicología empírica.

39 Asunto heroico, plan, trama, desarrollo, problemas teológico-filosóficos, irisaciones de conceptos, lirismo, emotividad compleja e intensa, canto, acción intuitiva, declamación, danza, fantasía de vestimenta y escenario.

40 Eso, en teoría. En la práctica (efecto de las limitaciones que, en movilidad y en extensión, impone el escenario), las mayores producciones literarias son, en Grecia, las de Homero; en Roma, las de Virgilio; en Italia, las de Dante; en España, el *Quijote;* en Alemania, el *Fausto* de Goethe. En Inglaterra, en cambio, Shakespeare raya el más alto.

41 Aristóteles pone la esencia total de la poesía en la imitación, empequeñeciendo —tal y como él lo trata— un grandioso concepto de Platón (Cfr. *Leyes*, VII, 815, y los pasajes en que expone sus "Ideas") y dándonos una parte o un aspecto como la esencia misma—que no es del caso definir. *Cfr.* en J. Solá, S. J. *Prometeo Encadenado*, p. 29, la sutil explicación de Valmigli, que rebasa la enseñanza de Aristóteles.

42 Nota específica, diferenciadora, por oposición a la comedia, en la que o no se trata un asunto serio o no se trata "por lo serio".

de bastante extensión, en lenguaje abrillantado [43] («*con ritmo, armonía y canto*»), dándose *en* cada una de *las partes* lo propio *a cada uno de los géneros, representando* actores, *no de* mera *recitación* de un rapsoda, imitación *que efectúa, por la compasión y el temor, la depuración* (κάθαρσιν, *purga*) *de estas emociones*».

Así pues, la *materia* característica de la tragedia es el *dolor* y el *infortunio* humanos en cuanto espectaculares.

Muchas y muy enrevesadas cosas han dicho sobre esta materia varios filósofos, sobre todo alemanes, como puede verse en el *Woerterbuch der Philosophischen Begriffe* de EISLER, Art. "Tragische".

Lo trágico para Goethe es "el punto en que lo propio de nuestro yo, la pretendida libertad de nuestro querer, choca con la necesaria marcha del Todo".

Para Nietzsche, en su primera fase, era "el estallar (*Zerbrechen*) del individuo y su identificarse con el Sér-primitivo"; posteriormente, fué "la valentía y libertad del afecto ante un enemigo poderoso, ante un elevado malestar, ante un problema horripilante (¿cómo se cumple esto en Edipo o en Hamlet? Pero a Nietzsche le dió por ahí...).

Para Schelling lo trágico está en que "el héroe en el momento del mayor dolor alcanza la máxima liberación".

Para Hebbel, es "la situación sucesiva del hombre y del mundo en su relación con la Idea, e. d., con el centro moral condicionador de todo".

Para K. Groos lo trágico (se entiende, visto desde el palco) está en "el sentido-de-fuerza del placer-de-lucha".

Para L. Ziegler, la "culpa trágica" es "la alogicidad de la voluntad inmanente", etc., etc.

De Schopenhauer hablaremos después (p. 348).

Alguna pepita del oro de la verdad habrá en estas teorías; pero lo indudablemente peculiar y específico de la tragedia es lo que hemos afirmado.

Pero, ¿cómo el *dolor* puede producir el *placer* estético?

En general, las emociones, dentro de ciertos límites, [44], producen placer: son factores vitales muy importantes y es teleológico que tengan la compensación y el estímulo del placer. De modo que, si bien en la tragedia otros muchos ingredientes (la grandeza del héroe, esperanzas, enigmas...: *cfr.* nota 39) condimentan esas dos emociones, de suyo dolorosas, del miedo y la compasión; pero aun estas mismas (funciones importantísimas

43 Brillantez en la forma: la tragedia *griega proviene* de lo festivo, de la exaltación ditirámbica, de lo lírico en alto grado. De ahí que el lenguaje, aun en las partes no corales, sea magnífico, ornamental, elevado sobre el corriente. A éste último, aun manteniéndose en la elegancia, se aproximó Eurípides, autor de transición al drama posterior que llegaría a parar en la prosa: así, de ordinario, la dramaturgia actual.

44 Cfr. p. 334 *E* y nota 38.

para el destino terreno y ultraterreno del hombre) [45] traen consigo teleológicamente su placer, dentro de ciertos límites: —contemplando desde seguro— deleitan el mugido del viento o el rugido de un león enjaulado, los horrores de una guerra, incluso la ejecución de un condenado a muerte [46]. Que la compasión produzca placer es empírico.

Pero hay otro aspecto de la cuestión.

La cázarsis. Tras toda tensión psíquica la destensión solaza, trae un placer proporcional. En la vida humana el temor, el dolor —propios o de nuestros semejantes reflejándose en nosotros— van aumentando una tensión o carga en los nubarrones de nuestro interior. Pues bien, ¿quién no sabe que las lágrimas aun fisiológicamente alivian? Así lo ha ordenado piadosamente la naturaleza, es decir, su Autor, Dios Nuestro Señor. Ahora bien, con la tragedia «en cabeza ajena», se produce la benéfica descarga, la κάθαρσις.

> Que ese significado de "purga" sea el auténtico de la κάθαρσις aristotélica, hoy es persuasión corriente. Aparte la idea de Aristóteles, ¿produce la tragedia una purificación, una elevación, como fantasearon los renacentistas a propósito de la κάθαρσις? Depende. Si el poeta es noble, moral y no pesimista —al menos, no desesperante—, sí, y en alto grado. En caso contrario, cuanto más poderosos son los recursos de la tragedia, tanto más perniciosos son sus daños.
>
> ¿Y en la tragedia griega? No puede darse una afirmativa simplísticamente. No sólo a Platón, moralista demasiado tajante y un poco desorientado, pero ni a Demóstenes (*cfr.* DEM. *I Fil.*, 35, 36) parecen haberle hecho demasiado gracia las representaciones del Teatro Dionisíaco [47]. En sus discursos leemos entre líneas que el espíritu fuerte y guerrero de los antiguos atenienses decayó a trueque del esplendor del teatro... Como quiera que sea, los dramaturgos griegos nos legaron lecciones de donde todas las generaciones sucesivas hemos podido libar idea y, sobre todo (pues en la idea el néctar está muy lejos de lo depurado), forma de gran elevacion.

Pero consideremos el factor *D.* ¿Interesa la materia trágica? ¿Hasta qué punto? ¿A quiénes? ¿Por qué? Esto nos lleva a la cuestión de la

Psicología de la tragedia griega: en lo moral.

Es un hecho que la tragedia interesaba a los atenienses [48]: lo apa-

---

45 El temor es el recurso primordial del principio de conservación.—Superfluo sería hablar de la necesidad de la compasión en la vida (y Nietzsche y sus secuaces despreciaban furiosamente la compasión)...

46 En esto puede intervenir una curiosidad que fácilmente degenera en exteriorización de instintos bajos y feroces: tal, la furia sangrienta ante el gladiador apuñalado o el boxeador sangrante. La chusma anarquista del período rojo llevó a su más rastrero nivel estas deplorables tendencias.

47 *Cfr.* CLEM. ALEXANDR., *Protrep.*, MG 8, 54, B.

48 ...y aun a todos los griegos, ya que a las fiestas dionisíacas acudían de

sionado de los concursos de tragediografos, el θεωρικόν [49], salvaguardado quizá con pena de muerte y sólo tras esfuerzos titánicos desportillado por el prestigio de Demóstenes, el mero aguante de pasarse al sol en asientos nada cómodos seis u ocho horas tres o cuatro días seguidos —por aducir tres datos de bulto— prueban de sobra. El acontecimiento culminante anual de *toda* la vida de Atenas era la representación de las «*tragedias nuevas*» [50].

Con lo dicho, hemos, de paso, respondido ya algo a la pregunta de «¿hasta qué punto?» A los atenienses les interesaba la tragedia vivísimamente, pero con cierta limitación en la intensidad de lo trágico: no debía ser demasiado real ni de tintas demasiado negras [51].

> Esto tienden a demostrar varias anécdotas significativas.
>
> Frínijo reprodujo en una tragedia la reciente toma de Mileto (494) tan dolorosa para toda Grecia. Efecto de la impresión del público, el poeta fué condenado a una multa y su tragedia prohibida (Heródoto, VI, 21, 2).
>
> El biógrafo de Esquilo cuenta que el Coro de las *Euménides* causó tal impresión que los niños perdieron el sentido y las mujeres sufrieron atroces daños.
>
> Quizá el horror de *Edipo Rey* en su catástrofe, influyó en que, compitiendo con Sófocles, fuera coronado el sobrino de Esquilo, Filoclés, tan inferior a Sófocles [52].

Y llegamos a la gran pregunta que (acertadamente respondida) nos ha de dar la gran lección. ¿Por qué interesaba tanto la tragedia a los griegos? [53] Creemos que porque el pueblo griego era un pueblo torturado,

---

toda la Hélade, amén de que las representaciones de tragedias y también los concursos de ellas se extendieron a otras muchas ciudades.

49 Era la partida del erario destinada a sufragar a los ciudadanos indigentes los dos óbolos de entrada al teatro. V. en nuestro "*Demóstenes. Seis Filípicas*" pp. 69, 71, 82...

50 Que las *comedias* interesaran menos, es evidente por lo que de ellas nos queda y lo que no nos queda. Las noticias sobre ellas son imprecisas, las mismas comedias conservadas son pocas. Sobre su desprestigio inicial *cfr.* nota 17.— Equiparable a la comedia (y, probablemente, de origen común con ella) es el llamado *drama satírico* (cuarta pieza complementaria de la trilogía trágica). Prueba de su menguado interés es el no dejar rastro de sí ya desde fines del s. V.

51 Cfr. p. 334 *E*.

52 Otra es la respetable opinión del P. Errandonea (*Sófocles y su Teatro*, Escelicer, I, p. 113).

53 En este punto es notorio el contraste con los pueblos cristianos, entre los que, habiendo florecido exuberante la representación dramática, la materia trágica con desarrollo sangriento y desenlace triste ha encontrado poca fortuna: el gran Shakespeare y poco más (de verdadera importancia) en dos milenios, a pesar de repetidas tentativas neoclasicistas. Extendiéndonos a lo trágico en general —no ya lo del teatro— veremos si interesa actualmente y por qué.

desgraciado, pesimista. Tétricas parecerán estas frases: son las sombras de un cuadro grandioso, de enorme dinamismo, no privado de luminosísimos destellos, pero en que prevalecen —creemos— las sombras.

Se ha solido pintar a los helenos (con esa añoranza infantil para la que «*cualquiera tiempo pasado fué mejor*», por filtrar de lo pasado solamente lo bello y placentero) casi como un pueblo de dioses «inextinguiblemente» rientes en eterna fiesta. Ya —reaccionando, tal vez hasta el exceso— se ha rectificado [54] notablemente.

Y con razón. Recorramos rápidamente los monumentos literarios que revelan el pensamiento y la vida de Grecia.

Homero es llamado por Platón «maestro y guía de los trágicos» (Repúbl. X, 595, *b*). Sus dos producciones más valiosas y más populares, la *Ilíada* y la *Odisea*, son equiparadas por Aristóteles (*Poet.*, 1448, *b*) a la tragedia. De hecho, al oirlas todavía en tiempo de Platón (*Ion*, 535, *c. e.*; 531, *a*), la gente lloraba a lágrima viva. La *Ilíada* culmina en una de las páginas más desgarradoras de la literatura; aun la *Odisea*, pese al humorismo cínico de Homero, ya en su cuarto verso caracteriza su héroe como un varón «que sufrió muchos dolores en el mar»... Sus últimos cantos contienen escenas macabras hasta lo salvaje. Homero pinta a sus personajes llorando, muchas veces; riendo, poquísimas.

De los líricos, Píndaro aun en sus triunfales y cortesanas «olimpíacas», de seguida tropieza con asuntos trágicos (Tántalo: *Olimp.* I, 55; Layo, padre de Edipo: *Olimp.* II, 43) y con la Μοῖρα (*el destino*: ib., 39); en fin, con «*la raza caduca* (ταχύποτμον) *de los hombres*» (*Olimp.* I, 65). «*En un instante crece el bienestar de los mortales y así también cae* πίτνει *a tierra, removido, derrumbado por el destino inflexible. ¡Seres de un día los hombres* (ἐπάμεροι)*! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? El hombre, sueño de una sombra*» (*Pit.*, VIII, 92, ss.).

Más amargo aún que Píndaro es Teognis.

Safo (historia o leyenda simbólica) se suicidó.

---

54 Recoge esa corriente rectificativa el Sr. J. Ortega Gasset (*Obras*, 1932, p. 979): "Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico... Bien; pero escuche el lector esta suavidad de Teognis, el hombre representativo del siglo VI...: "*Lo mejor de todo fuera no haber nacido y no ver los rayos del luminoso sol; pero ya que se ha nacido, lo mejor es pasar lo antes posible la puerta de Hades y yacer allí después de haber hecho descargar sobre sí un buen montón de tierra*". Lo mismo decían Hesíodo, Arquíloco, Mimnermo. Lo mismo hará Sófocles cantar al coro de Edipo en Colonos. Lo mismo gemirá Platón cien veces...".—Párrafo sincero éste y verídico a vueltas de (muy bien dichas) impertinencias, infecundas, cuando no derrotistas, como la del "carácter catastrófico de la intervención de Sócrates" (p. 982); "Sócrates con su sonrisa nihilista, feroz a lo Lenin..." ...¡Tan acertado como cuando el autor dice que el arte clásico nunca ha sido popular!...

Llegando a la producción trágica, la hubiéramos saltado, suponiéndola globalmente pesimista por cuanto fatalista. Mas nos encontramos con una corriente actual, muy respetable para nosotros, que nos obliga a detenernos un mínimum indispensable.

El noble corazón de Menéndez Pelayo y, recientemente, el no menos generoso y simpático de don José M. Pemán (influenciado éste, creemos, por el P. Errandonea) [55] se han resistido ante ese fatalismo comúnmente admitido.

Pero la realidad parece bastante clara. Descontemos al misántropo Eurípides (de él diremos una palabra en p. 339). Las tragedias más típicas de Esquilo y de Sófocles son *Prometeo* y *Edipo Rey*.

En el *Prometeo* (y no hagamos cábalas sobre el resto de la trilogía) ya "Cratos" (*la Fuerza*) es un personaje; pero sobre él (y aun sobre Zeus) gravita el αἶσα (*el destino*) y la ἀνάγκη (104, 105), añadiendo desgracias a desgracias (275), sin que valga *arte* (τέχνη) contra la ἀνάγκη y la μοῖρα (510 ss.). Nítido eco de la vieja ideología hizo Tito Livio en este sintético epifonema: "Pareatur necessitati, quam ne dii quidem superant!" (*Hist.*, IX, IV).

Sobre el *Edipo* nos toca entendernos con el P. Errandonea, a quien yo tanto estimo y a quien considero un coloso en estudios sofocleos. Honradamente advierto al lector que no pecará de indiscreto si aun sólo por la autoridad del P. Errandonea desestima mis apreciaciones. Quisiera yo imaginar que más que oposición media entre nosotros diversa posición, diverso enfocamiento. De la discusión nace la luz: quiera Dios que a ella aporte algo mi buena y modesta intención.

La hipótesis del P. Errandonea es magnífica e ingeniosísima; pero, si es cual la entendemos, no acaba de convencernos. La interpretación tradicional ético-teológica del *Edipo Rey* está formulada por Mazquerey [56]: "En el *Edipo Rey* triunfa la ciega voluntad del destino". La impresión de todo lector (salvo alguna excepción rarísima) del *Ed. R.* es de un fatalismo aplastante. El P. Errandonea, con una de esas "interpretaciones audacísimas y revolucionarias" (yo añadiría, geniales), que el Sr. Pemán [57] le atribuye, desecha esa impresión y da al *Ed. R.* una explicación providencialista, tratando de justificar éticamente a Sófocles (*o. c.*, I, p. 121).

Pues bien, yo (que, por cierto, empecé adoptando la explicación del P. Errandonea) me decido por la interpretación tradicional (con alguna ligera restricción y aclaración: cfr. p. 342.

Señalo dos puntos:

1.º, el texto del *Ed. R.* da, por sí mismo, a esa tragedia un indudable sentido fatalista;

2.º, de frente a tal sentido fatalista el P. Errandonea se basa en fundamentos extrínsecos a la tragedia para su interpretación.

---

55 *Epílogo* a *Sófocles y su Teatro* del P. Errandonea, T. II, pp. 310 ss.

56 *Sophocle*, I, p. III (Collection... G. Budé, 1940).

57. *O. c.*, II, p. 305. "Una interpretación tan revolucionaria como la mía", dice a otro propósito el P. Errandonea (T. I, p. 378).

1.º Mi criterio de acudir al texto mismo (también el P. Errandonea lo emplea: *o. c.*, I, p. 281, 4.º) parece legítimo, sobre todo, no habiendo de sacar de ese texto sino datos tangibles, y no existiendo que sepamos (el P. Errandonea no las aduce) [58] autoridades extrínsecas (un testimonio de Sófocles, de alguien más o menos contemporáneo...) que atestigüen un sentido diverso del que el texto da de sí.

Pues bien, una ojeada al *Edipo*. El protagonista aparece pintado por Sófocles ante los atenienses como noble, leal, buen hijo con sus supuestos padres (por evitar el peligro de ultrajarlos que le denuncia un oráculo, huye de la casa paterna), sacrificado, amante de su pueblo y religioso con los dioses, de modo que por el bien de sus súbditos y por secundar a Apolo, Edipo no perdona a medio, hasta amenazar con atroces castigos incluso a los de su casa y familia. Es verdad que comete un asesinato, pero es "en propia defensa" [59] y, en todo caso, ésta y sus demás faltas "no son para acarrearle tan horrendos castigos" —juzga discretamente el P. Errandonea [60]. Pues que un hombre recto y bien intencionado, por los mismos medios y pasos que adopta para huir del crimen y practicar la piedad, se precipite (inevitable, inculpablemente, nótese bien) en los más nefastos crímenes y en las más espantosas desgracias, ¿no es esto fatalidad?

Esta fatalidad, que teje la trama misma de la tragedia, es acentuada de continuo en el lenguaje. El cual no puede ser más fatalístico. Con una ojeada he reunido más de treinta pasajes, que, en particular y más en conjunto, gritan fatalismo. Recorreré algunos, comprobatorios de las siguientes ideas: La fatalidad la concibieron los griegos (ya lo hemos visto en Píndaro) *como algo que cuelga* (el *Verhaengnis* alemán), se aploma, se precipita sobre el mortal y lo hace caer (πότμος, afín a πίπτω), o *como fortuna* (τύχη), si bien los términos más propios parecen ser μοῖρα (recuérdese el épico εἵμαρτο, de μείρομαι), αἶσα y δαίμων (cfr. εὐδαίμων, δυσδαίμων), que, empero, significa también "divinidad". Este su último significado sigue semánticamente al anterior (eso parece sugerirnos un instinto lógico); en todo caso, en el *Ed. R.* o significa "destino" o, si significa "dios", este "dios" no es (salvo, quizá, algún caso como el v. 1379) más que una fonetización (insistiremos sobre esto) del destino. Igual decimos de Apolo. No es el dios quien hace desgraciado a Edipo: Edipo es desgraciado por sí, por su mala estrella. El hombre es víctima de su destino.

Empecemos. "Los oráculos se ciernen siempre alerta" (sobre el fugitivo desconocido, antes descrito: Edipo) —canta el Coro (481). "No es (e. d., no está de) la μοῖρα —dice Teiresias— que tú caigas (πεσεῖν) por mi acción, sino que Apolo basta" para ello (376; si se prefiere la lectura με πρός γε σοῦ el sentido fatalístico persiste como persiste μοῖρα). Algo análogo había dicho Edipo, en un gesto traducible por el *alea iacta est*: "Con el dios resultaremos de buena suerte (εὐτυχεῖς) o caídos" (πεπτωκότες), (145). "Sobre su cabeza se ha lanzado (ἐνήλατο) la suerte (τύχη) —la-

58 Lo más concreto a que alude es un desvaído dístico de Eurípides (lo he encontrado en Clemente Alej., MG 8, 1002). Pero ¿es buen apoyo de Sófocles Eurípides, que, siguiendo las nuevas tendencias filosóficas, se puso en abierta pugna filosófica con Sófocles?

59 Dice acertadamente el P. Errandonea, *o. c.*, I, p. 281.

60 *Ibid.*

menta Edipo (263) sobre Layo, el cual "cae (συμπίπτει, 113) por este asesinato". "¿Qué hado (δαίμων) ha saltado con salto de los más largos sobre tu desventurado destino (δυσδαίμονι μοίρᾳ)?" —llora el Coro en los momentos culminantes (1300 ss.). Y poco después (1328) pregunta: "¿Cuál de los δαίμονες te ha empujado (ἐπῆρε)? —Apolo, Apolo, amigos, es el realizador de estos males míos? —gime Edipo, que añade sobre sus ojos, por él mismo arrancados: "Pero nadie los ha herido con su mano, sino yo, desgraciado": —como si quisiera achacar su desgracia a algo personal e íntimo suyo. El se privó a sí mismo de todos los bienes (ἀπεστέρησ'ἐμαυτόν 1381).

Apolo, pues, no es otra cosa que el δαίμων: "¡Oh δαῖμον, cómo (adónde) te has precipitado" (1311), le solloza Edipo. El *hado* puede revestirse del nombre de *Apolo* como del nombre de tiempo (1213): "Te encontró, mal de tu grado, el tiempo que todo lo ve..." (πάντων πάτερ, lo había llamado Píndaro, *Ol.* 55, 19).

Pero todo es cuestión de "su" μοῖρα, como ya vimos y lo confirma el Coro en el estásimo final, de tono sombríamente fatalístico: ("Generaciones mortales, os igualo a la nada. ¿Quién tiene más felicidad —εὐδαιμονία— que imaginarlo y hundirse?", 1186 ss.): "Ante tu ejemplo, el tuyo, ante tu hado (τὸν σὸν δαίμονα) el tuyo, oh desgraciado Edipo, a ningún mortal tengo por feliz". Edipo fué "de mal hado" (ἐγὼ δαίμων 816); un momento se cree "hijo de la fortuna": no había él de cambiar su origen ni su sino (τοιόσδε ἐκφὺς οὐκ ἄν ἐξέλθοιμι ...ἄλλος, 1080-1084); pero no había sido salvado de niño "sino para algún terrible mal" (1457). Le tocaron el δαίμων de "caer" (πεσεῖν 1210) en el incesto, él, el "todo-desgraciado" (παντλήμων, 1379), y el oráculo de "perecer" él, el "parricida, el impío" (1441), "el malísimo" (κάκιστον ἐμέ 1433), "el más odiado de los dioses" (1519), él, que "tuvo la suerte ((ἔλαχε 1365, 1366) más abominable". Pero el incurrir un hombre en tales impiedades por huir de ellas "¿no lo debería uno atribuir a un δαίμων (¿el hado? ¿Apolo?...) cruel (828)?" Sobre todo, incurriendo por ineluctable necesidad: tal sentido fatalístico tiene χρή (*cfr.* BAILLY, χρή, A; II) en los vv. 791, 854, 995, y θεήλατον (992).

Edipo, al término del pesimismo fatalista —sintiéndose (como ya se lo había dicho su madre, 1068) δύσποτμος γεγώς (1181)— con razón podía exclamar: "¡Vaya, pues, nuestra μοῖρα por donde vaya!" (1458).

En suma, la μοῖρα aparece en el v. 376 en forma de Apolo, y, como un nubarrón, se va ennegreciendo sobre la cabeza del desdichado protagonista, que aplastado por el infortunio, exclama (1329): "Apolo me ha hundido en la desgracia". Teiresias, sacerdote de Apolo, le había dicho (442): "La suerte te ha perdido". Edipo parece un glosador del v. 1345 de la *Antígona* del mismo Sófocles: "El destino (πότμος) inllevadero se echó sobre mi cabeza"; o del v. 90 de las *Suplicantes* de Esquilo: "La suerte (e. d., el hado) cae segura y no de espaldas...". Exigir aquí distinciones precisas entre la colección (¡qué significativa!) de sinónimos μοῖρα, αἶσα, δαίμων, πότμος, ἀνάγκη, τύχη, ἄτη (vv. 1205, 1284)... en la mentalidad de los antiguos, sería pedirlas sobre la dirección de los torbellinos en una noche de ventisca. Inténtese en SCHMIDT, *Synonymik de g. S.*, (1886), 4, pp. 2, 364 ss. (Cfr. p. 349, nota 76).

Lo repetimos, en el *Edipo*, *Apolo* no es sino un nombre del destino, o,

a lo más, un maniquí, un polichinela del destino (nótese aún la μοῖρα del v. 713 en un contecto sobre Apolo y compárese con *Ion*, 1374 de Eurípides). Esa correlación, o subordinación, del dios al hado, que arriba hemos leído en griego, fué reflejada por el poeta latino: "*Fata obstant* (por encima de todo, el hado, y, como una réplica caricaturesca del hado, como un vice-hado: "si qua fata sinant" *Aen.*, I, 18, "deus"); *placidasque viri deus obstruit aures*" (VIRG., *Aen.* IV, 440).

Es verdad que el griego trata de racionabilizar un tanto ese absurdo que es el destino (como observamos en nota 76); mas, si el dramaturgo (dígase lo mismo del leyendista) presume de introducir cierta justicia y de mentar a los dioses (*passim*) y aun la Providencia (972, por cierto, transparentando el sentir fatalista del pueblo), pero, en sus sombras paganas, lo hace tan incoherentemente, que tal Providencia sería el colmo de la fatalidad más torturante: nos hace pensar en el "pecado de existir", que decía Schopenhauer (cfr. p. 349). Las tímidas alusiones del P. Errandonea a excepcionales textos de la S. Escritura —cuya discusión nos llevaría demasiado lejos— prueban, a mi ver, poquísimo en sí, y mucho menos, comparadas con una masa de textos sagrados, mejor dicho, con el sentido íntegro de la revelación judío-cristiana: remitimos de buen grado al artículo del P. Fernández en *Estudios Eclesiásticos*, 1923, 419, ss., invocado por el P. Errandonea. Y cálculos, a base de aquellos textos, sobre creencias populares, hebreas o helénicas, no nos parecen seguros; pero, aun siéndolo, argüirían, a lo sumo, el concepto de una Providencia cruelmente fatalista.

Con lo dicho creo haber desarrollado el núcleo de mis aserciones, que podrán seguir en pie, acéptese, o no, lo que añado. Y es que, por mucho que agucemos, la ética pagana de Sófocles es desgraciadísima. Más aún: Sófocles no pretende siquiera una moral razonable y justa (y el plan de apología de Sófocles en que parece ponerse el P. Errandonea, lo creo yo en este punto muy desorientador); al contrario, Sófocles, como también Esquilo, buscan de intento el absurdo ético-teológico, o por lo menos no lo esquivan, con tal de obtener el desgarrador efecto trágico que de ese absurdo resulta. En la "alogicidad" puso Ziegler la "culpa trágica" (cfr. página 335). En todo caso, guardémonos de buscar en el dramaturgo griego a un moralista que va *primo et per se* a hacer moral; él va a lo que va, y hará, o no, moral en cuanto le convenga para su fin: δι' ἐλέου καὶ φόβου κάθαρσις (ARIST., *poet.*, 6).

2.º El P. Errandonea, mostrando extraordinaria erudición e ingenio, se basa en la leyenda del pecado de Layo en cuanto recordada por los oyentes del *Edipo Rey* (*o. c.*, I, p. 120). El padre de Edipo, Layo (dice la leyenda) raptó al joven Crisipo. El padre de éste, Pélope, maldijo al raptor deseándole que, de tener algún hijo, ese hijo fuese parricida. Zeus (¡no Apolo!) oyó la imprecación. Tal es (en la parte que nos interesa) la leyenda, reconstruída según los datos acá y allá recogidos.—No puedo ahora detenerme a discutirla en sí (sobre su fatalismo o providencialismo podría decirse algo de lo dicho a propósito de Sófocles): debo sólo considerarla en función del *Edipo Rey*, que es el objeto directo de la discusión.

Para el P. Errandonea todos los castigos de Edipo, en la tragedia sofoclea, los estásimos y demás cantos corales, en fin, toda la tragedia se explican por tal episodio legendario, que el P. Errandonea supone fijo en

la mente de los espectadores. Este fundamento, exterior al texto del *Ed. R.* (ni una palabra en él de esa parte de la leyenda) [61], tendría que ser solidísimo de frente al mismo texto del *Edipo*.

Y creemos que no lo es. Confuso y poco seguro puede ser nuestro conocimiento *sobre el folklore* (siempre tan vagaroso) *de hace 24 siglos y de su elaboración por Sófocles*... Menos comprobable es lo que estarían recordando los oyentes del *Edipo*.

Más aún, el texto del *Edipo* arguye una mentalidad actual de sus espectadores (mentalidad que o preexiste o el poeta va creando) positivamente diversa de la que supone el P. Errandonea. Por de pronto, el pecado de Layo (fustigado por San Pablo —*Rom.*, I, 27— abominable en sí, pero... no tanto para los griegos, que lo consideraron como una donosura de Zeus raptor de Ganimedes...: no insistiremos, aunque sería fácil, en tan repugnante asunto), no sale para nada en la tragedia, debiendo salir en la hipótesis del P. Errandonea. ¿Por qué Edipo, al maldecir (p. e., 1350) a quien inocentemente lo salvó, no maldice, siquiera con una alusión, la famosa y fatídica inmoralidad de Layo? ¿Por qué ese apropiarse sus males: "tal mancha mía" (1384)? Y acaba de mentar a Layo transparentando, otra vez más, el remordimiento del parricidio —por cierto, de las pocas más que Layo suena en la tragedia y siempre honorablemente (p. e., 257), si no queremos en todo descubrir ironías (peor aparece Layo en plurales o duales que incluyen a Yocasta o se refieren exclusivamente a ella con plural "de categoría", frecuente en Sófocles). "Tú mismo eres perdición de ti (mismo)" —anatematiza Teiresias a Edipo (379). Este, con obsesión, insiste sobre sus obras, sus maldades (ἔργα, κάκιστα ἔργα 1402, 1408), los crímenes de sus manos (1400), sus males personalísimos τὰ ἐμὰ κακά 1414). Arriba adujimos una serie de textos en este sentido. Τὸ κεφάλαιον τοῦ δράματος (supl. ἐστὶ) γνῶσις τῶν ἰδίων κακῶν Οἰδίποδος comentó un antiguo (Jebb. *Sophocles*, I, 1883, p. 5).

Insiste sobre todo el P. Errandonea (*o. c.*, II, p. 281) en el estásimo segundo (873-910). Una palabra sobre él. Como vago e impreciso, es susceptible de múltiples interpretaciones. Buena sería, o es, la del P. Errandonea de no contrariar al texto de la tragedia. Pero ya en sí misma es algo violenta. Ὕβρις (clave de la interpretación, v. 872: "la ὕβρις engendra al τύραννος") significa *desafuero, desmán* ora (1.º) por *orgullo*, ora (2.º) por *incontinencia*. Dígame cualquier helenista si por una vez que aparezca como 2.º (significado defendido por el P. Errandonea contra la interpretación corriente) no aparece más de veinte como 1.º. Por otro lado, en aquel

61 "Los oráculos de Layo" de los lagunosos versos 905-910 los entienden obviamente cuantos no se basan en explicaciones extrínsecas, como los de Apolo transmitidos (o sobreentendidos) por Teiresias al principio (vv. 377, 410, 449, ss.), repetidos por Yocasta (711...) y que la misma Yocasta acaba de menospreciar (720, 724, 857, 907: ἐξαιροῦσιν). No hay derecho a interpretarlos en otro sentido (en ellos ni una palabra del pecado de Layo), si no se ha probado previamente el valor de las premisas extrínsecas.—La invocación de Zeus del v. 904 es de carácter general.—De paso: sólo posterior y secundariamente se atribuyó a Apolo la función de vengador de la Δίκη (*Justicia*, sea de la Divinidad, sea del Hado...), función propia de Zeus. *Cfr.* K. Prümm S. J., *Der Christliche Glaube und die Altheidnische Welt*, II, pp. 211-212.

contexto todo habla de encumbramiento y de desplome. Además, la intemperancia no crea al tirano, sino le sigue; más bien puede crearlo el orgullo (y transijo con el P. Errandonea en el sentido peyorativo de τύραννος aun siendo para mí más probable la acepción de "rey", que es la empleada en esta tragedia arcaizante: vv. 380, 408, 514, 535..., 540-543, cuyo comentario se diría el v. 872: "la ambición escala el trono").

Todavía otro reparo. ¿Cómo suponer al Coro tan hecho a la idea del pecado de Layo en el segundo estásimo, cuando ese mismo Coro, en el primer estásimo, positivamente se ha mostrado del todo ajeno a tal pecado —y Teiresias le había dado de sobra ocasión para pensar en él—?

Se pueden dar interpretaciones más obvias, y yo, Dios mediante, espero he de darla si edito el *Edipo*. Lo que no intentaré será una explicación que aclare lo inaclarable, que es aquella mezcla de vaguedades éticas, superstición, confusa religiosidad, fatalidad (allí se acumulan los términos fatalísticos: μοῖρα, ἀνάγκη, δύσποτμος...) del estásimo segundo. Entre ese caos (no privado de algún rayito de luz de la razón y de la primitiva revelación) que es la ideología ético-teológica presocrática popular (Sófocles se aferró a ella) y nuestra mentalidad cristiana media un abismo... Así lo entendieron, si no me engaño, San Agustín, y Clemente Alejandrino [62], y San Pablo.—Pero no cerremos estas disquisiciones sin reafirmar que, acierten ellas o fallen, la labor de conjunto del P. Errandonea en torno a Sófocles será siempre de excepcional mérito y hará época en los estudios sofocleos.

Una observación complementaria, antes de salir de la tragedia: las leyendas helénicas que la nutren son, en su mayor parte, un amasijo de abominaciones de carácter sexual y de infortunios. La tragedia nació del bicorne culto de Dióniso.

Pasemos a otro campo.

En la historia, Tucídides, aunque «espíritu fuerte», traza miguelangelescas pinceladas sombrías: no podía ser de otro modo, historiando los sangrientos tiempos de la Guerra del Peloponeso, iniciada en el momentáneo cenit de Atenas... No es un idilio, p. e., la peste de Atenas (Tucíd. II, XLVII) fresca en la memoria de los espectadores del *Edipo Rey*. Y los marciales párrafos del famoso λόγος ἐπιτάφιος (oración fúnebre) de Pericles (el cual caería en desgracia y luego moriría en la peste) son, al fin, una marcha fúnebre en honor de los soldados muertos, a cuyos padres el orador consuela «por cuanto saben haberse criado ellos entre múltiples desgracias, y es una suerte el tocarles a sus hijos un fin glorioso, como a ellos la tristeza...» (Tucíd., II, XLIV).

Ya antes en Heródoto (III, 39) revela toda una ideología («*que los dioses envidian la felicidad de los mortales*») la leyenda del venturoso Po-

62 Véanse los cuatro primeros capítulos del *Protrepticós*. Poco pesa en contrario la apócrifa estrofa monoteística consignada en Migne. G., 8, 182, A.

licrates, que recobra fatalmente su anillo arrojado al mar y muere crucificado por un sátrapa persa.

Voz del pueblo eran en la democrática Atenas los oradores. Mencionemos a dos. De Lisias, cuyos discursos pasan por ser el reflejo más fiel de la vida ateniense, muchas páginas (p. e., de su acusación contra Eratóstenes) destilan sangre y hiel.

Un hombre tan enérgico, sereno, realista como Demóstenes, dijo: «La suerte de todo el género humano, que ahora domina, es terrible y difícil» [73]. Demóstenes, que elogió el suicidio de Eufrayo (*III Fil.*, 62), acabó él por suicidarse.

En el pesimismo desembocó en todas sus fases también la filosofía griega, empezando por el tragediógrafo filósofo Eurípides, atormentado como los incrédulos modernos, con la diferencia de que en Eurípides su forcejeo desesperado es el generoso esfuerzo por salir del abominable error, esfuerzo que, por lo mismo, es ya aproximación a la verdad.

De un alma religiosa, pero desambientada, es este lamento pesimístico de Eurípides en boca de Clitemnestra (*Ifig. en Aul.*, 1034-5): «Si hay dioses, tú que eres justo, obtendrás bienes; pero si no, ¿qué vale trabajar?» Con razón el poeta-filósofo sentía el horror del vértigo entre sus elevados cuanto nebulosos atisbos teológicos, de un lado, y las híbridas monstruosidades a que entre los helenos degeneró la religión: dioses adúlteros, arbitrarios, caprichosos adorados en los altares... Contra aquellos «dioses» se encara Eurípides: «¡Dioses que obran mal, dejan de ser dioses!» [64] Noble reacción es la aspiradora plegaria de Écuba (v. nota 33), que revela el desgarramiento interior de aquel poeta amargado y huraño.

Pesimista fué, decimos, la filosofía griega, aunque tuviera tan luminosos chispazos como llamar al mundo κόσμος. «*orden, armonía*»...

Pesimista fué Heráclito (principios del s. V), el sombrío genio del πάντα ῥεῖ.

Un destello pesimista deja en su muerte Sócrates, aquel hombre de personalidad tan noble y enérgica, a pesar de su errónea negación de la voluntad. Sobre nuestro asunto, ilustra la ideología de Sócrates su apreciación (*Apol.*, 40, *d*) de que «cualquier hombre, aun el mayor rey, encontraría muy pocos días mejores que un sueño privado de toda sensación»...

Aguila que abatió, tras magnánimos vuelos, sus alas al pesimismo, fué Platón.

---

63 *Cor.*, 253. Véanse en § 252 sus apreciaciones sobre la "fortuna", de las que entresacamos algo en p. 353.

64 Tal es la idea de *Ion*, 430 ss. y en otros pasajes de Eurípides. Sobre éste véanse notas 64, 76 y 94, fin.

Desesperado, al modo de los suprarrealistas parisienses, pinta Platón (*República*, II, 366 ss.), a Zrasímajo, tipo del sofista radical [65].

Repugnantemente pesimista fué Antístenes el Cínico.

Encarnación del núcleo de lo que después se llamó epicureísmo fué la Escuela de Cirene; pero el hedonismo de su fundador Aristipo produjo el pesimismo de Heguesias, el llamado πεισιθάνατος porque, desesperado de alcanzar la εὐδαιμονία recomendaba darse la muerte...

El estoicismo es ineludiblemente pesimista: de él al suicidio no hay más que un paso.

Creemos, pues, poder afirmar que el pueblo griego era pesimista [66], como era fatalista la tragedia griega, que se reduce a presentar a un Prometeo encadenado y torturado según una ἄτη (*fatalidad*), una μοῖρα en fin, una ἀνάγκη que no se sabe si es la voluntad de Zeus o, más probablemente, superior a ella: y el mayor consuelo —a «hombres de un día»— es que al cabo de milenios los librará un Heracles, desventurado al fin como Prometeo.

En suma, el historial de la tragedia es significativo. La tragedia nació entre los griegos, se adaptó a ellos [67], les interesó [68]. Hablamos y oímos hablar con gusto de lo que tenemos en el corazón. Esta idea de Kempis (L. I, c. 10) está psicológicamente emparentada con la κάθαρσις [69].

Una insinuación final

Es muy de notar que del culto a Baco, dios de la vitalidad, nazca la

---

65 Aunque en varios aspectos resultara fructuosa la labor de los sofistas, su dialéctica y ética llevaban lógicamente al escepticismo y amoralismo, y, de ahí, al pesimismo.

66 Hemos preferido aducir datos positivos. Permítasenos una observación *a priori*. Los intelectuales y los poetas son fatalistas, son amargamente pesimistas, si no se apoyan en una sólida religiosidad. Así eran los griegos: compárense con los romanos, menos poetas y menos aficionados a la tragedia.

67 Entre el dramaturgo y el público deben suponerse mutuas influencias. El escenario y los espectadores van aproximadamente paralelos. Véase un caso de ese paralelismo. El poeta latino Ennio, adaptando la bellísima tragedia *Ifigenia en Aulis* de Eurípides, substituyó el coro de niñas por otro de soldados...

68 Es aquí de notar que, aunque de menos quilates estéticos que Esquilo y Sófocles, precisamente Eurípides, "el más trágico de los poetas", según Aristóteles (*Poet.*, 1453), acabó por ser también el más popular: lo prueban sus diecinueve piezas (contra 7 de Esquilo y otras 7 de Sófocles) conservadas y las representaciones póstumas (casi peculiares de él). Sus sentencias pasadas a proverbios son sin comparación mucho más numerosas que las de los otros.

69 Se nos objetará con Aristófanes. Cierto, su producción es un grano de sal en la vida ateniense; pero, al fin, su ideología, ambigua y demoledora, no es ninguna base para una filosofía optimista. Cfr. nota 50.

tragedia. Ya lo hemos indicado: asunto de la tragedia son, de preferencia, las desgracias seguidas de los crímenes por el abuso de la vitalidad en su fuente [70], crímenes que nacen de otros crímenes y con los que parecen nacer marcados los personajes: diríase un comentario realista, pero espantosamente hiperbólico, del τέκνα φύσει ὀργῆς, «natura filii irae», de San Pablo [71].

DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA VIDA

Tal es el título de un libro moderno. Queremos, en efecto —dejando para después «el sentimiento de la vida» según el cristianismo— saltar a la actitud ante lo tragico y ante la vida, de los paganos modernos. Si nos fijamos en las manifestaciones del pensamiento entre los no cristianos de estos tiempos [72], nos herirán penosamente sus gritos de pesimismo [73].

Y, empezando por los literatos, los líricos más sinceros extreman su fraseología «sobre el dolor de la vida». Así Byron, Leopardi, Heine. El finísimo, cuanto infortunado, poeta inglés Keats (1795-1821) formuló en esta pobre frase blasfema la función de la poesía: «Sólo el soñador ensueña sus días, llevando más aflicción que sus pecados merecen...»

Goethe, que ha pasado por burgués afortunado y eufórico, hizo en su *Werther* [74] una apología de la desesperación y ocasionó suicidios; en su «*Der Harfenspieler*» («El Arpista») no da más consuelo optimístico «a quien ha comido su pan con lágrimas y ha pasado las noches llorando», que el de que «toda culpa se venga aquí sobre la tierra»; y al fin de su vida escribía a su secretario Eckermann: «Veo venir el tiempo en que Dios no encontrará ya ninguna alegría en la humanidad y le será preciso destruirla de nuevo».

El primer libro de Heine fué «*Jungen Leiden*» («Penas Jóvenes»). En sus sentidísimos poemas abundan ideas como ésta: «Cual las hojas, hasta la insondable tumba así caminan todas las cosas»; y los simbólicos tejedores de Silesia maldicen «al Dios de los felices».

---

70 Ciclos de los Labdácidas, de los Atridas, de Heracles... Aun en piezas "azules" sería fácil encontrar bastante de esto...

71 En efecto, San Pablo en *Eph.*, II, 3, significa o bien el pecado original y su proclividad al pecado actual, o, si alude a éste, no trata, ciertamente, de crímenes cometidos por una concatenación hereditaria...

72 ...o por no bautizados o por renegados.

73 El *pesimismo* (de "*pessimus*"), *en filosofía*, es la opinión de que este mundo es el peor posible y mejor sería que no existiera —alguien se ha contentado con el "*malismus*"...—; *en la vida*, es la propensión a ver siempre lo malo, a ceder al desaliento y a la desesperación o, al menos, a la inercia.

74 El título completo de la novela era "*Die Leiden des Jungen Werthers*" ("Sufrimientos del Joven Werther").

El desventurado poeta ruso [75] Puschkin (1799-1837) por todo comentario a «Almas muertas» de Gogol, escribió: «¡Qué triste es nuestra Rusia!» Desesperante asimismo, en el infeliz Gogol (1809-1852), es la lectura de «*Schiñel*» («El Capote») y aun del épico «*Taras Bulba*». Síntesis de las novelas de Dostoyevsky (1821-1881) es su frase «El inmenso sufrimiento humano». Alejo Piéschkov (1869) adoptó el expresivo pseudónimo de *Máxim Gorky* («Máximo el Amargo»): intentó suicidarse. Se suicidó efectivamente el poeta soviético Mayakovsky. Las citas podrían multiplicarse...

Con lo arriba apuntado forman contraste los últimos versos de Zorrilla (1817-1893) cercano a la muerte:

"Y no sé más. Del que entra [año 1892] decir tan sólo puedo
que, si en setenta y cinco no me faltó la fe,
tal como el año venga, le aguardaré sin miedo,
sumiso, resignado, con el semblante ledo,
y, mientras tenga fuerzas, le aguardaré de pie.
Ni lo que fué me aterra, ni el porvenir me espanta...
Cuando me falte tierra donde poner mi planta...,
ni en la alma ha de faltarme de Cristo la ley santa
ni foso, en que me entierren a sombra de una cruz".

Digno "canto del cisne" de quien de joven cantó:
"¡Bello es vivir! La vida es armonía..."
Ese contraste con nuestros hombres y sentimientos tendremos aún ocasión de subrayarlo.

Pasando a la filosofía, Voltaire, de sus reflexiones sobre el dolor y la desgracia concluye: «*Tout renaît pour la meurtre*», «todo renace para el asesinato», para la desventura (*Philos. ignor.* XXVI, p. 89). D'Alambert habla del «*malheur de l'existence*». Según Kant (WW, IV, 331 ss.) en la vida no prepondera, ciertamente, la felicidad.

Los vuelos absurdos de la filosofía llamada idealista, dieron en el trágico aterrizaje del pesimismo. Su filósofo clásico es Schopenhauer (1788-1860). Para él el mundo es resultado de una voluntad ciega y arbitraria, es completamente un mal, su existencia es una culpa (*Welt als Wille und Vorstellung*, Vol., I, § 56). La vida es un esfuerzo a modo de «péndulo entre el dolor y el hastío» (§ 57). «El esfuerzo continuo por expeler el dolor no logra más que variarlo» (*ibid.*). «Toda felicidad no pasa de negativa... Si a uno se le quisiera poner ante los ojos los dolores y torturas a que su vida está de continuo expuesta, se horrorizaria. Habría que llevar al más glorioso optimista por los hospitales, lazaretos, salas de operaciones, por las prisiones, salas de torturas, cuadras de esclavos, por los campos de batalla, lugares de ejecución de reos, por todas las zahur-

75 Murió en un duelo a los 38 años.

das miserables de vivienda, espectáculos de hambre a lo Hugolino, y al fin entendería de qué especie es este 'meilleur des mondes possibles'» (§ 59). «El mundo mismo es Juicio del mundo» (§ 63) [76]. «*El sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que el héroe no paga pecados personales, sino el pecado de existir*» (W. a. W. u. V., tomo I, § 51).

Schopenhauer trajo en pos de sí una pléyade de filósofos (p. e., Hebbel, con su «Pantragismus»), influyó en Ricardo Wagner y más aún en Nietzsche, en la primera fase literaria de éste, pues en la segunda (si bien su vida de desesperado y de loco es un pesimismo en escena) Nietszche profesó la teoría del «superhombre» y de «la voluntad de poder».

Al pesimismo de los mencionados filósofos alemanes se han seguido dos reacciones extremísticas de influjo mundialmente voluminoso: el marxismo y el razismo.

Carlos Marx, aplicando la evolución «idealista» de Hegel, materialís-

---

76 Sibilina es esta idea como tantas otras de Schopenhauer y de otros filósofos modernos, que hemos esquivado por ahorrar vértigos de ojos y de cabeza. Los griegos, aun en su obscuridad e inseguridad cuanto a la orientación metafísica del universo y del hombre, eran más sinceros y razonables. Tres principios pueden adoptarse: 1.º, τύχη (*la fortuna*); 2.º ἀνάγκη (*la necesidad*); 3.º, ἡ θεία πρόνοια (*la divina Providencia*), ὁ νοῦς (*la Inteligencia*, s. e., divina). También el 3.º fué conocido por los griegos, sea como resto (hay muchos comprobables) de la revelación primitiva, sea como fruto de la mera razón; pero fué un haz luminoso de muy reducida proyección e intensidad: prevalecieron los principios 1.º (*la fortuna*) y 2.º (*la necesidad*), cuyas trayectorias, teóricamente (pues en realidad hubo entre los antiguos mucha confusión), podrían formularse así: *El* 1.º, *el azar, la ausencia de todo orden y ley en el universo es lo sumo del absurdo: acojámonos* (2.º) *a una ley necesaria.* Lo formuló con amargo fatalismo Eurípides (*Écuba*, 846- 847): Δεινὸν θνητοῖς ὡς ἅπαντα συμπίτνει — καὶ τὰς ἀνάγκας οἱ νόμοι διώρισαν "es terrible cómo a los mortales todo se les hunde y las leyes han fijado las necesidades (los hados)". El Cristianismo encuentra que 2.º (*la necesidad*)—naturalmente sin 3.º (*la Providencia*)—es una ley ciega... Y, al fin, coincide con la fortuna. El helenizante Horacio lo expresó gráficamente: "Aequa lege Necessitas—sortitur insignes et imos:—omne capax movet urna nomen" (*Lyr.*, III, I, 14-16). *¡No salimos del más indeglutible absurdo!* —sigue protestando la razón humana. La solución cristiana y razonable es la de 3.º: arriba, Cielo; y abajo (bajo 3.º, bajo su dependencia y dirección), la voluntad libre del hombre. Para su esfera de acción en la realidad de la vida esto basta al cristiano. En el campo de la ciencia sagrada, el teólogo entrevé otra esfera superior insondable: los adorables secretos de la predestinación. Nuestros limitados alcances se imaginarían tropezar (respecto a nosotros de frente a ellos) con 2.º; pero saben con segurísima certeza que siempre y donde quiera reina 3.º (pudiendo quedar a salvo la libertad humana) y que a ellos les corresponde sólo adorar lo a ellos incomprensible (que exista para ellos lo incomprensible les parece muy lógico). V. p. 356. SCHMIDT, *Synonymik* d. g. S., art. τύχη.

ticamente invertida, al universo y a la sociedad, sostuvo que la historia [77] hasta ahora ha sido *exclusivamente* una lucha de fieras (la «lucha de clases») cuyo desenlace (que seguirá, según Marx, con exactitud científica) será la era feliz del comunismo igualitario, humanitario, abundantísimo y feliz [78]. Hay, pues, que agudizar la lucha para acelerar la catástrofe liberadora. La internacional sonó desesperante: «*Debout les damnés de la terre!*» («¡en pie los condenados de la tierra!»). La exacerbación de las clases sociales inferiores ha hecho satánicamente desesperados a millones de hombres antes no infelices, por cuanto resignados y esperanzados religiosamente.

En Rusia Lenín el 2 de octubre de 1920 en su discurso programático [79] prometió a los jóvenes que, en el plazo taxativo de «quince a veinte años», ellos gozarían ya del comunismo idílico predescrito por Marx. Esos quince o veinte años transcurrieron en experiencias *in vivo*, que costaron a Rusia, por hambre o por sangre, una cifra aterradora de víctimas humanas.

Pasados esos veinte años y aplazada —¡renunciada no!...— la realización de las promesas marxistas, todavía en la época actual, predicada por los dirigentes bolcheviques como dura y sacrificada, las fotografías de la prensa soviética han sido indefectiblemente sonrientes, y Mayakovsky ha cantado la felicidad del pueblo ruso. Sin embargo, los procesos horripilantes de los primates, las «limpias» periódicas de funcionarios y miembros del Partido Bolchevique, las ejecuciones por robos e inmoralidades, etc., son hechos que sabemos auténticamente por la prensa de la URSS: los nuevos procedimientos de suicidios, motivados en «insatisfacción de la vida», los hemos conocido por rusos evadidos de allá. Total, que la experiencia marxista en Rusia, a costa de mares de sangre y lágrimas, no ha pasado de una dictadura durísima y sin miramientos, que

---

77 ...toda ella es para él una "prehistoria": la verdadera historia empezará con el comunismo...

78 Los comunistas se indignan contra la idea cristiana derivada del Génesis (III, 17-19) del significado penitencial del trabajo: el trabajo —dicen—, máxime el manual, ha sido el creador de la cultura y en la era comunista será una función tan agradable cuanto vital. Sin embargo "*labor*" (emparentado con el ruso "*rabota*", *trabajo* —cfr. el alemán *arbeiten*— y con "*rab*", *esclavo*), como πόνος como "*trabajo*", simultanea los significados de "actividad" y de "padecimiento". Esto indica una mentalidad constante a través de la historia; pero la historia (tan arbitrariamente cacareada por ellos), para Marx y sus comunistas (como tampoco para Nietzsche: cfr. *Q. Pérez*, S. J., "*Nietzsche*", p. 84) no tiene fuerza. Ellos, textualmente, se han prometido cambiar la naturaleza ("*a mass change of human nature*": edición norteamericana del Programa de la Internacional Comunista, p. 54, donde se amplifica esta idea familiar a los marxistas): todo cabe en el materialismo evolucionístico...

79 Considerado por los bolchevique como el evangelio de la "moral comunista". De las innumerables ediciones rusas nosotros hemos leído la de 1936.

ha desembocado en una guerra truculenta. Sea cual sea el resultado de ésta, ya para hoy se puede duplicar el dicho de Breno: «Vae victis et victoribus!» ¿Después? Un mañana diverso del hoy y ayer ha sido la engañifa de todos los demagogos.

Por procedimientos tangentes en varios puntos con el marxismo, el razismo ha prometido, con no menos certeza, la felicidad de *una* raza, superior —se dice— a las otras, como el león y el águila lo son a las liebres o a los lagartos. Esta raza, poseída del principio y derecho razísticos, se impondría por su intrínseca fuerza a las otras, nacidas para estar supeditadas a ella.

De ahí que el razismo persiguiera de muerte [80] al Cristianismo en que se habla de la fraternidad de todos los hombres en Adán progenitor y en Cristo Redentor, y en que se profesa que esta vida es un estado de prueba y de penitencia. La frase de la Salve «en este valle de lágrimas» suscitaba irritación y desprecio entre los razistas. ¡No! «*Kraft durch Freude*!», («¡fuerza por la alegría!») «¡Mejoramiento de la raza, triunfo de su poderío!»

El fundamental oráculo de esta «*Weltanschauung*» («concepto del mundo», ideología) ha sido Nietzsche, que, empezando por una subjetiva amalgama de la tragedia griega y del pesimismo de Schopenhauer, luego reaccionó tratando de imponer sobre la tragedia al «superhombre». Pero sobre el «superhombre» ha triunfado la tragedia o las múltiples tragedias de los espantosos bombardeos y de las sangrientas derrotas, más lo que siga...

Sobre la Francia «tourmentée» (palabra entonces de moda) de antes de la guerra, no hay que hablar de ideas trágicas, cuando tan trágicos son los hechos de hoy [81].

Vengamos a nosotros. En los tratados de pesimismo no encontramos ningún nombre español. Uno suena en nuestros días: el del autor de «Del sentimiento trágico de la vida». A juzgar por éste y otros libros, Unamuno es un *Prometeo atormentado* que pugna por desencadenarse de las

---

80 Es decir, con el intento inequívoco de aniquilarlo, si bien con el procedimiento —conceptuado el más eficaz— de no hacer mártires...

81 V. p. 328. De seguro que, no en la que menos, en Francia pensaba Palacio Valdés al escribir el párrafo que en seguida transcribiremos, p. 352.—Recuerdo una escena triste de mi destierro en la frontera franco-belga. Era en 1934, en Tournai. A un joven ciego lo guiaba un su familiar. El ciego me explicó su ceguera: se debía a una bomba de "la gran Guerra". Y añadió fríamente: "Y la guerra va a volver". —"No, le repliqué, no hay que ser pesimista". —"Pero, ¿y si está *del destino* que vuelva?" —Me sentí helado, dada la feliz no-costumbre de oír tales términos en la cristiana España.

preocupaciones transcendentales y religiosas. En vano: el hombre, por rebelde que sea, no es omnipotente; pretender rebasar la limitación de su naturaleza es dar coces contra el aguijón.

La idea de «El sentimiento trágico de la vida» es —en cuanto puede sacarse de aquella ideología arbitraria e indómita—: El hombre es torturado en su vida por la aproximación de la muerte y se resiste a morir. Sólo en la religión, concretamente, en el Cristianismo con su vida ultraterrena, encontraría remedio a la desesperanza. Como, empero, Unamuno, entre retruécanos ambiguamente afirmativos y negativos, transparenta su insumisión al dogma cristiano, se acoge, no sin desoladora amargura, a la supervivencia mediante la fama... Pero como (él lo reconoce) esto es sombra y mentira, sobrenada [82] «el sentimiento trágico de la vida».

> Creyérase que este texto trató de comentarlo Séneca cuando escribió (*Ep.* IV, 4, 7): "*Plerique inter mortis metum et vitae tormenta miseri fluctuant*"; temen "*illam ultimam horam*", de modo que "*unius metus omnes alias inquietas facit*".

El retorno al desconsuelo pagano es, diríamos, fatalmente lógico. Un contemporáneo de Unamuno y paralelo a él hasta la encrucijada de la duda, pero divergente en el convencido retorno a la verdad católica, Palacio Valdés, ha escrito en su lindo artículo «*El último paseo del Dr. Angélico*» (*Obras*, p. 1579): «Cuando la humanidad se aleja del Sol que la ilumina, por más que haya alcanzado un alto grado de civilización, en el fondo se siente desgraciada». En todas las ideologías no cristianas «la fatalidad preside la marcha del género humano» y «esas ideologías al fin nos precipitan en el pesimismo».

Le queda, pues, a Unamuno el espanto de pesadilla ante la aproximación ineludible de la muerte: hénos de nuevo en el pesimismo pagano que aparece en el terso lenguaje helénico de la Epístola a los Hebreos (II, 15): φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας «por miedo a la muerte toda la vida estaban sujetos a servidumbre».

> Razón tenía esta vez Unamuno para hablar de tragedia, sintiendo el vacío de la arreligión. Los psicólogos han comprobado la peligrosa depresión (incluso hasta el suicidio) que en almas sinceras es provocada por la quiebra en las creencias religiosas.
>
> Palacio Valdés, en boca de Jiménez, lo expresó bien: "Nuestro destino no se cumple aquí abajo. Todo hombre lo siente dentro de su corazón y

82 ..."mientras dure nuestra tragedia..." ("*Del Sentimiento T.*", p. 305 y última). Esto da de sí Unamuno, por más que, con su caza de antinomias, trate de paliar su rebeldía y su desasosiego infernal. Fuera de eso en Unamuno hay poco más que erudición de cajón de sastre y lógica de manicomio. Lo triste es, no que a una mediocridad literaria y a una nulidad filosófica se le dé tanto bombo (¡allá el mundo!), sino que se quiera tomar como guía de la vida a un ciego, pues, "si un ciego guía a otro ciego, ambos caen en la sima".

apela, en presencia de los horrores que se ve obligado a contemplar, a otro mundo más alto, donde se restañan las heridas y se enjugan las lágrimas. ¡Ah si no existiese! Si no existiese, yo te juro que no sería un cobarde como los hombres que no creen en él y viven; yo te juro que no aguardaría a los pocos días que me quedan de vida: ahora mismo subiría a un cuarto en busca del libertador de seis tiros que tengo en la mesa de noche" (*o. c.*, p. 1587). Pero el dramático y nada superficial escritor anotó: "La moral del destino ha expirado el día en que nació Jesús" (*ibid.*, p. 1575).

El gran Shakespeare (y permítaseme retroceder a figura tan representativa) en sus sonetos y en sus tragedias ha reflejado grandiosamente esta lógica del pesimismo siempre que falla un firme terreno religioso, como fallaba en él: "Esta hermosa tierra me parece un estéril Calvario —exclama Hamlet descorazonado—. ¿Por qué se han de arrastrar entre el cielo y la tierra las gentes como yo? Somos unos miserables todos..." La lógica de su desabrimiento pasa adelante. "¡Y pensar que con un sueño concluyeran las congojas, los mil tormentos, herencia de la carne!... ¡Oh, que el Eterno su ley contra el suicidio no fijara!..." ¡Cuánto más confortante es el tono alentado, o cuando menos resignado, de nuestro Calderón, cuyo escarmentado Segismundo "*predomina en las estrellas*" (los horóscopos fatalistas"), pues éstas "no fuerzan el albedrío!"

Heine en los "Tejedores de la Silesia" (aludidos en p. 347) da una muestra de cómo exteriorizan las masas la crisis religiosa.

El sentido de lo trágico y de la vida en el Cristianismo

Se ha dicho de buena fe que toda religión es pesimista. Nada más falso.

Teóricamente la religión [83] y sólo la religión [84] es y puede ser optimista. Fuera de la religión el mundo no puede concebirse sino a merced del *hado* (es decir de la *necesidad*) o de la *fortuna*. La *necesidad* no es sino el *fatalismo*: estamos en el *pesimismo* [85]. De la *fortuna* dijo con tono verdaderamente humano un hombre tan bien sentado en las bases de la realidad como Demóstenes: «Yo, en general —dice— (*Cor.* 252), juzgo insensato a quien, siendo hombre, echa en cara a otro su mala fortuna. Pues, si quien se cree tener la mejor, no sabe si ésta perseverará hasta

83 Nos referimos concretamente al Catolicismo, plena realización de una religión auténtica y genuína.

84 Entiéndase, por oposición a una ideología antirreligiosa. Nada decimos —teóricamente— contra una filosofía natural que admita la existencia de Dios, las relaciones entre la Divinidad y el hombre, en fin, los principios religiosos.

85 A no ser que afectemos, con los demagogos comunistas, un utópico optimismo (o, mejor, pseudomesianismo), basado en el determinismo marxista, que, filosóficamente, es una amalgama de estupideces, pese a las pedantísimas ínfulas de Marx. Dígase algo parecido del razismo, como de cualquiera otra ideología materialista. De hecho, éstas (*cfr.* el caso de Heguesias; v. p. 346) suelen parar en el pesimismo y en la desesperación.

la tarde, ¿cómo puede basarse en ella para inculpar a nadie?» Es decir, que los contratiempos y desgracias (que son la desazonante realidad de la mitad de esta vida) por un lado y la inseguridad intrínseca del acaso por otro, son dos premisas que dan por consecuencia lógica el pesimismo.

Sólo la religión, que, admitiendo la espiritualidad del alma, admite la auténtica libertad humana y, reconociendo la existencia de un Dios personal, se acoge a su Providencia omnipotente y buena, puede dar alientos al hombre para esforzadamente procurarse, con la protección del cielo, remedio a sus males y obtención de la felicidad a que se siente impulsado.

Por otra parte la religión da ideas claras, firmes y poderosas: lo que necesita la voluntad para ser enérgica.

Históricamente el Catolicismo puede presentar galerías de *optimistas* incomparables: San Pablo, Santa Teresa, San F. Javier son figuras salientes entre las pléyades de indomables optimistas que fueron los santos.

> Un sólido optimismo (no sólo doctrinal, sino práctico) no es privilegio de los santos, en el pueblo católico. Repárese en la ideología de nuestro pueblo, reflejada en refranes y frases proverbiales: "*No hay mal que por bien no venga*"; "*Dios da el frío y da también la manta*"; "*¡ayúdate y Dios te ayudará*"; "*todo se arreglará...*"; "*quien no se consuela es porque no quiere*"; "*¡no importa!*" (frase con que en *el General "No Importa"* ha personificado Vázquez de Mella a nuestros heroicos militares de todos los tiempos); "*lo perfecto está en el cielo*"; "*todo tiene remedio si no es la muerte*". Y aun tras ésta uno de nuestros cristianos rancios dirá el consolador "*mi padre, que esté en gloria*", o repetirá alguna de las proverbiales coplas de Jorge Manrique: "*Este mundo es el camino para el otro que es morada sin pesar*", o el "*Dios lo ha querido así: ¡bendito sea!*", de Gabriel y Galán, o la popularísima letrilla de Santa Teresa: "*Nada te turbe... Sólo Dios basta!*" Esta luminosa y confortante filosofía hemos aprendido de niños en cualquier bendito rincón de España Católica.

Cierto que entre los católicos hay pesimistas en la vida y aun en las ideas o en el modo de exponerlas: tal cual asceta o predicador habrá acentuado, algo a lo calvinista, los efectos del pecado original; o habrá deplorado con tonos excesivamente gemebundos [86] las miserias de esta vida...; pero no es eso lo castizo y auténtico del Catolicismo.

El Catolicismo valora la vida y sus problemas con plena conciencia realística. El mundo no es el mejor posible [87], pero es bueno. Existe en él

---

86 Sería de desear que los predicadores se documentaran muy exactamente —en la literatura y en la observación directa de la vida— sobre la realidad de ésta y, al describirla, se atuvieran escrupulosamente a esa realidad, sin exagerarla ni disminuirla. El argumento inexacto no es de suyo apto para llevar a la verdad.

87 *Optimista* viene de "*optimus*" (*cfr.* "*pesimista*" en la nota 73). *En sentido filosófico-ontológico*, el católico no puede ser de los que creen que el

lo malo: lo ha causado la voluntad deficiente de las criaturas libres, poniendo una nota discordante en el universo. De ahí proviene lo trágico. Para el hombre caído [88] la tierra no es ni puede ser un paraíso, pero tampoco es un infierno: es una mezcla de bienes y de males de alcance muy relativo [89]. «No tenemos aquí ciudad permanente: la buscamos para más allá» [90]. «¡No atesoréis los bienes de aquí —nos dice Jesucristo [91]—. Es inútil afán: están expuestos a los ladrones y a la polilla». En cuanto a los males y sus causantes, «no los temáis —añade—: no pueden sino matar vuestro cuerpo y nada más».

La Iglesia no nos resta bríos en procurar el bienestar propio, ya que nos espolea a mirar por el ajeno. Pero pone esta medida: «No busquéis aquí el placer, la dicha a toda costa: no es lícito y es, además, absurdo».

Ella, como madre discreta, nos hace reflexionar sobre las realidades de la vida y de la muerte [92] con los consiguientes problemas de ultratumba que —como eco de la conciencia moral— han agitado a los hombres de todos los tiempos. La seguridad de la posesión de la verdad sólo ella puede garantizarla [93]. Con esta seguridad, para el cristiano esta vida no es una fiesta, pero sí la víspera de una fiesta: ¿hay algo más optimista y esperanzador?

---

mundo es el mejor posible (*optimistas*), pero sí debe ser un optimista *en sentido moral,* pues debe creer de cierto que la felicidad perfecta es asequible (en la otra realísima vida), y discretamente *en sentido práctico,* como se ve por las ideas que vamos exponiendo.

88 Del estado de integridad preternatural en que fué creado Adán.

89 Clásicamente lo expone San Basilio en la homil. "*ad adolescentes*", MG 31, 565, 2, B, C, D.

90 *Hebr.,* XIII, 14.

91 *Mat.,* VI, 19; *Luc.* XII, 4.

92 Ya Sócrates, según Platón (*Fed.* 67, *e*), decía: "Los que filosofan rectamente, se aplican a la meditación de la muerte".

93 ...ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ, "incierto a todos, fuera de Dios" —concluía tristemente su *Apología* (según Platón) Sócrates tras sus nobles y bien razonadas afirmaciones de la postexistencia en ultratumba (sobre el traducir ὁ θεός "*Dios*", v. en nuestra edición del *Critón*, p. 46, n. 8). La Iglesia se apoya en τῷ θεῷ. Bossuet en su sermón de la divinidad de Jesucristo, escribió: "...Jesucristo ha fundado su santo Evangelio de una manera soberana y digna de Dios: ...esto era lo más conveniente a las necesidades de nuestra naturaleza. Nosotros necesitamos, para disipar nuestros errores, no un filósofo que dispute, sino un Dios que nos determine. En la investigación de la verdad, la vía del razonamiento es demasiado lenta e incierta... Y aquí se trata del principio mismo y del fundamento de la conducta, sobre el cual hay que resolverse cuanto antes... El cristiano nada tiene que buscar, porque todo lo encuentra en la fe...: Jesucristo le ha propuesto en términos tales las verdades necesarias, que entienda su credibilidad ("*credenda saltem, si percipere non valerent*": S. AGUSTÍN, *De vera Relig.*, n. 3) basada en las garantías de una autoridad divina".

Lo trágico, según la Iglesia, gravitó sobre la humanidad desde la prevaricación de sus progenitores. Pero *el bien venció al mal* [94]: la bondad de Dios puso remedio a la maldad del hombre: «Proprio Filio non pepercit..., sed pro nobis tradidit...» [95]. Dios no perdonó a su propio Hijo, sino lo entregó por nosotros... Lo trágico ya no puede tener sentido más divinamente optimista: «¡Feliz culpa que obtuvo tal Redentor y remedio!» [96] La tragedia del Calvario anuncia la salud, la reconciliación, la paz, la resurrección.

Eso sí, en Cristo Crucificado lo trágico adquiere alcances y resonancias inenarrables: sus dos brazos parecen las dos páginas del libro de las bendiciones y de las maldiciones divinas. «¡Jerusalén, Jerusalén...!» «¡Ay de ti, Corozaín!» «¡Ay del pueblo pecador!» «¡Ay del hombre aquel: mejor le fuera no haber nacido!» «Si en el leño verde hacen esto...» [97] Pero la llaga del otro brazo es boca que clama: «Padre, perdónales... Hoy estarás conmigo en el Paraíso...» [98].

Justicia y misericordia; pero sobrepuja la misericordia [99]. La justicia, para después: ahora la misericordia. La fatalidad de la tragedia no aploma *nunca* en esta vida sobre la voluntad de ningún hombre. Si Judas, *como pudo,* hubiera querido, hubiera —diríamos que a pesar de los divinos oráculos— obtenido perdón.

Cierto que aquí la sombra de la tragedia eterna llega hasta esta vida, hemisferio iluminado por la misericordia: lo divino nos prosterna aterrorizados como a San Pablo: «¡Oh profundidad de los juicios de Dios!» [100] Pero el temor de Dios es el principio de la sabiduría, y la sabiduría es luz, y la luz es esperanza, y la esperanza es optimista. Al γνῶθι σεαυτόν interrogación torturante, si no desesperante, en la tragedia griega, res-

---

94 San Agustín (*Enchiridion,* c. XXIII) expone con sencillez genial cómo la causa de las cosas buenas es la bondad de Dios, y de las malas la voluntad deficiente de seres buenos, pero mudables. Luego (cc. XXVI, XXVII) comenta así un texto de San Pablo (*Rom.* V, 12): "Sic *'per unum hominem intravit peccatum in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit'... Iacebat in malis, vel etiam volvebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata...*" Pero Dios "*melius iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere*"..., de modo que "*suam indebitam misericordiam... in indignorum liberatione monstraret*" (Migne L., T. 40, cc. 244, 245). Confróntese la tesis de Eurípides (*Foinis.,* 889): κρεῖσσον τὸ κακὸν ἐστι τἀγαθοῦ "*el mal vence al bien*"...

95 *Rom.,* VIII, 32.

96 De la "*Angélica*", liturgia del Sábado Santo.

97 *Mat.,* XXIII, 3; XI, 21; XXVI, 24; *Is.,* I, 4; *Luc.,* XXIII, 31.

98 *Luc.,* XXIII, 34, 43.

99 El "*no quiero la muerte del pecador...*" (Ez., XXVIII, 32; XXXIII, 11) encuentra en el Nuevo Testamento, sobre todo en el Evangelio (p. e. *Luc.* XV; *Ioan.* III), confirmación plenísima.

100 *Rom.* XI, 33.

ponde el Cristianismo: «¡Teme a Dios!», consecuencia instintiva del hombre que se conoce a sí, tan pequeño, y coonce a su Hacedor, tan soberano. Desde ese momento el hombre pisa en firme y el Sol ilumina su camino, aun sobre terremotos y a través de tormentas. Ese hombre —ese hombre cristiano— dirá: «Padre nuestro que estás en los Cielos... ¡Hágase tu voluntad! El pan mío dámelo hoy... ¡Perdóname...! ¡No me dejes!... ¡Líbrame de mal!...»

La Iglesia reconoce la realidad de la previsión de Cristo: «En el mundo tendréis angustias» [101]; pero en las alternativas dolorosas recuerda la invitación de quien «aprendió de sus propios trabajos» [102]: «¡Venid a mí! ¡Confiad: Yo he vencido...!» [103] Y, con San Pablo, todo católico auténtico cierra las fases de sus afanes sucesivos —hasta lo último— con estos gritos optimistas: «¡Gracias a Dios que siempre nos ha dado victoria, que siempre nos da el triunfo en Cristo Jesús!» [104] «Iam nemo posthac mortuus», concluye con santa audacia Prudencio su himno de la Epifanía. San Agustín en nuestro caso, variando levemente un texto suyo, concluiría: «*Surrexit Christus*: *absoluta est tragoedia*!»

101 *Ioan.* XVI, 33.
102 *Hebr.* V, 8.
103 *Mat.* XI, 28; *Ioan.* XVI, 33.
104 1 *Cor.* XV, 57; 2 *Cor.* II, 14.

INDICE GENERAL

INDICE GENERAL

	Páginas
Presentación	5
Un capítulo de Teología Pretridentina: El Problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes (1540-1541) por el P. Constancio Gutiérrez, S. I.	7
Algunas consideraciones acerca de la vuelta a la Filosofía perenne por el Dr. Fidel García Martínez, Obispo de Calahorra y La Calzada	33
Lucius Rodrigo, S. I., —De relatione inter matrimonii nullitatem et nullitatem consensus matrimonialis philosofico-iuridica relectio	49
La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento: tesis doctoral presentada en la Universidad Pontificia de Comillas por el P. Luis Penagos, S. I.	127
El Diario Espiritual de San Ignacio (2 Feb. 1544-27 Feb. 1545), por el P. Victoriano Larrañaga, S. I.	275
El Futuro imperfecto en latín, por el Dr. D. Vicente Blanco	317
Lo que enseña la tragedia, por el P. Domingo Mayor, S. I.	325

MENDA POTIORA

in relectione P. L. Rodrigo

PÁG.	LÍN.	LEGITUR	LEGATUR
68	2 a fine	irritativam	inhabilitativam
69	18	inhabilitatis ad quam illa	habilitatis ad quam ille
69	22	Cf. n. 42	Cf. n. 44 (Alias pariter retrahitur erronee duplex numerus in citationibus).
71	6 a fine	eveniemus	deveniemus.
77	21	imprimi	impigri
77	12	per vicarium Dei	per vicariam a Deo
85	20	in unice	id unice
92	18 a fine	*actus praevius*	actus praevios
92	17 a fine	concomitans	concomitantes
98	21 a fine	tali incognito	tali cognito
101	10 a fine	positivus	positus
110	17	atatim	statim
113	19 a fine	possibilis	possibile
116	1 a fine	*Addatur:* 2, 1133 q. 4.°	
122	19	in nobis	id nobis
126	2	attenta	attentis
126	1 a fine	relectioni	relectione

Terminóse de imprimir este libro el día siete de julio de mil novecientos cuarenta y cinco en los talleres de «INDUSTRIAS GRAFICAS DIARIO-DIA» de Palencia

A. M. D. G.

BIBLIOTHECA COMILLENSIS

LIBROS NUEVOS

IRENAEUS GONZALEZ MORAL, S. I.

PHILOSOPHIA MORALIS

Ed. SAL TERRAE, Santander, 1945; XVI-610 págs., en 4.°, 45 ptas.

La *Bibliotheca Comillensis* acaba de aumentar sus volúmenes con este nuevo texto de PHILOSOPHIA MORALIS.

LAS CARACTERÍSTICAS más salientes de él son:

1) CLARIDAD: por su orden, método, pensamiento y dicción;

2) MODERNIDAD: por las materias tratadas, por los adversarios considerados, por la bibliografía aducida;

3) ABUNDANCIA: por la cantidad de temas tratados; por la amplitud de su exposición. Es un texto completo de FILOSOFÍA MORAL;

4) ESMERADA PRESENTACIÓN tipográfica, con gran variedad de tipos adecuadamente combinados.

Por todo ello es sumamente recomendable como texto para todos los Seminarios.

LAS FRONTERAS DE LA FILOSOFÍA Y DE LA FÍSICA

TOMO PRIMERO

EL ATOMO

POR EL P. JAIME M.ª DEL BARRIO. S. I.

Profesor de *Introducción Fisicoquímica a la Filosofía*, en la Universidad Pontificia de Comillas, 1945

Consta el presente volumen de unas 300 págs., de 16X24,5 cm., con numerosas figuras y láminas.—Precio de venta: Ptas. 45.

Pedidos: Sr. Administrador de

SAL TERRAE, Apartado 77, Santander

CARACTERÍSTICAS DE LA OBRA

"EL ATOMO" es el resumen de las lecciones que desde hace doce años viene dando el autor en la *Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas;* y, si no nos engañamos, es el primero y único libro escrito en España con semejante orientación físicofilosófica.

La obra es de interés primeramente para todas las Universidades Pontificias y centros similares en España y América; pues en todos esos centros están ordenados cursos sobre las cuestiones físicoquímicas relacionadas con la Filosofía.

Naturalmente que también interesa a profesores y alumnos de Filosofía en Institutos, Colegios, Universidades Civiles y Seminarios.

Creemos que tampoco sea indiferente para los profesores y alumnos de Ciencias. Sin pretender agotar la materia, expone suficientemente los últimos progresos de la alta Física, así como sus relaciones con la Filosofía; por lo cual no carece de interés asimismo para las personas cultas, deseosas de seguir los progresos de la ciencia; pues una de las características de la presente obra es el exponer las cuestiones al alcance de toda persona medianamente culta.

Precio: 35 pesetas

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX 24003
805
C6 Comillas, Spain. Universidad Pontificia
v.4 Miscelánea Comillas
1945:2

BX 24003
805
C6
v.4
1945:2

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8556

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.